

PUNJAB HISTORY CONFERENCE

THIRTY-SIXTH SESSION

MARCH 18-20, 2004

PROCEEDINGS
(ENGLISH & PUNJABI)



PUBLICATION BUREAU
PUNJABI UNIVERSITY, PATIALA



Department of Punjab Historical Studies.
Punjabi University, Patiala

PUNJAB HISTORY CONFERENCE
Thirty-Sixth Session

Patron

S. SWARN SINGH BOPARAI
Vice-Chancellor,
Punjabi University, Patiala

Adviser

PROF. PARM BAKHSHISH SINGH
(Former Head of the Department)

Editor-in-Chief

DR SUKHDIAL SINGH

Members of Editorial Board

DR D. K. VERMA, DR NAVTEJ SINGH AND JASHANDEEP SINGH SANDHU

Associate Members of Editorial Board

DR MANDEEP KAUR, DR DALJIT KAUR, DR DALJIT SINGH

Proof-Reader

S. CHARANJIT SINGH

ISBN 81-7380-958-5

2004

Copies : 500

Price : 300-00

The Publication of this work was financially supported by the
Indian Council of Historical Research, New Delhi.

Lazer Type-setting : Yesman Graphics, Jand Street, Patiala.

Published by Prof. Parm Bakhshish Singh Sidhu, Registrar, Punjabi University, Patiala
and printed at University Press, Patiala

INTRODUCTION

The honourable Vice-Chancellor, Padma Shri Sardar Swarn Singh Boparai, Kirti Chakra; honourable Prof. G.S.L. Devra, former Vice-Chancellor, V.M. Open University, Kota (Rajasthan); Prof. J.S. Grewal, former Vice-Chancellor, Guru Nanak Dev University, Amritsar; Dr Amar Singh, History Department, M.D. University, Rohtak; Prof. Gurbax Singh, former Director, Department of Punjab Historical Studies; Prof. Harish Sharma, Head, Department of History, Guru Nanak Dev University, Amritsar; Prof. Jaswinder Kaur Dhillon, Department of Guru Nanak Studies, Guru Nanak Dev University, Amritsar; Prof. Parm Bakhshish Singh, our Registrar, it is my special privilege to greet and welcome a galaxy of scholars present this morning in this inaugural function, namely Sardar S.S. Dhanoo; Prof. Gurbachan Singh Nayyar; Prof. Kirpal Singh; Prof. Indu Banga, this session of the Punjab History Conference of the Department of Punjab Historical Studies, Punjabi University, Patiala is devoted to the 400th year of the compilation and installation of the sacred volume of *Adi Sri Guru Granth Sahib*, internationally known scripture of the Sikhs.

As such the theme of the conference, this year is very judiciously chosen to be *Guru Granth Sahib as a Source of Punjab History and Culture*.

In matters of religion, *Guru Granth Sahib*, of course, affords a unique example of tolerance, as it contains hymns of Hindu and Muslim saints, but its historical importance can never be minimised. It throws useful light on the historical, social and cultural conditions of the time. *Guru Granth Sahib* serves as the symbolic representative of Sikh Gurus who are basically regarded as solely one man, Nanak. The light of Guru's soul passed on to each of his successors one by one. In this way, the hymns establish a deep spiritual unity between man and God. Nevertheless, the Bhagats represent different schools of thought which are ultimately attuned with the basic doctrines of Sikhism.

In his hymns, Guru Nanak called the contemporary kings, butchers because of their fanaticism and mal-administration. He compared the officials of the court with dogs because of their greed and lust. He reveals the sad plight of women of Babur's camp. He makes references to the contemporary existing phenomenon. Guru Nanak accorded equal status to women in the Sikh congregation. Guru Amar Das considerably adding to the status of women, condemned infanticide and the practice of sati, Guru Ram Das having been in close association with Guru Amar Das put to writing the letters day to day activities which on their own turn were passed from generation to generation

through the media, the sacred *Granth*, in reference. Talking in historical perspective, we may say that Guru Tegh Bahadur referred indirectly to the paralytic state of affairs of Hindus, under the rule of Aurangzeb. Thus, *Guru Granth Sahib* is a sacred treatise, the historical importance of which is indispensable.

The Punjab History Conference was instituted in 1965, since then, it has had thirty-five sessions to its credit. Thirty-sixth session is being held today. From its very beginning it has been only regional history conference whose sessions have been held annually. It has attracted the budding as well as established scholars to its fold. The students of history from all over the Punjab and its adjoining states have been attending its sessions regularly.

The very significant aspect of the Conference is its inauguration. It is inaugurated by an eminent personality. We feel immense pleasure to say that a renowned scholar of history, Prof. G.S.L. Devra, a former Vice-Chancellor of V.M. Open University, Kota, Rajasthan, has very kindly given his consent to inaugurate the conference. We are very grateful to you sir.

Every session of the Conference is chaired by an eminent Historian. We are very much proud of the fact that Prof. J.S. Grewal, a noted historian is presiding over the Conference this year. We have no words to express in adequate terms our indebtedness to him.

The deliberations of the Conference are divided into ancient, medieval, modern and Punjabi sections. These sections are presided over by Sectional Presidents. We feel privileged this year in obtaining the consent of Dr Amar Singh of History Dept., M.D. University, Rohtak to act as a Sectional President of Ancient Period. He is well known for his Archaeological explorations conducted by him in Karnal, Panipat, Jind, Rohtak and Sonipat districts of Haryana state. He has also been associated with the excavations conducted at the sites of Kurukshetra, Yamunanagar, Hissar, Bhiwani, Fatehabad districts of Haryana and of Mansa district in Punjab.

Prof. Gurbax Singh, who is the Sectional President of Medieval period is, as we all know, from our own department and University. He has remained the Associate Director of the Department of Punjab Historical Studies. His interest in medieval period of Indian history is well known. He is a perfect scholar in his field and we have no reluctance to say that the medieval session of the conference will be benefitted by his dynamic guidance.

Prof. Harish Sharma is Head of the History Department, Guru Nanak Dev University, Amritsar. His area of interest is society and politics during the nineteenth and the twentieth century. He has published a book on Artisans of the Punjab and worked intensively on the European travellers. He has also several research papers to his credit. He was fellow of Indian Institute of Advance Studies, Shimla.

Prof. Jaswinder Kaur Dhillon is the Sectional President of the Punjabi section. Since, she is a renowned scholar, we are very much confident that the session will flourish under her efficient guidance.

We are highly indebted to our revered Vice-Chancellor, Sardar Swarn Singh Boparai, Padma Shri, Kirti Chakra, for his dynamic leadership. But for his energetic and enterprising administrative plans this conference would not have been so adequately functioned. He has well comprehended the ins and outs of the whole structure and has always welcomed us whenever we have requested him for any guidance regarding this Conference.

Prof. Parm Bakhshish Singh, our Registrar, has naturally taken very keen interest to make this conference a success. Since history is his first love, he has himself organised a number of previous conferences in the capacity of the Head of the Department. He has very kindly agreed to pay a vote of thanks to the guests and the delegates.

Sukhdial Singh

Director

CONTENTS

1.	Introduction		(v)
2.	Inaugural Address	<i>Prof. G.S.L. Devra</i>	1
3.	Presidential Address (The Bani of Guru Ram Das)	<i>Dr J.S. Grewal</i>	5
4.	Presidential Address : Ancient Section (Archaeology of the Vedic Age in Haryana)	<i>Dr Amar Singh</i>	23
5.	ਪਰਧਾਨਗੀ ਭਾਸ਼ਣ (ਪੰਜਾਬੀ ਸੈਕਸ਼ਨ) ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ : ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸ੍ਰੋਤ	ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਕੌਰ ਢਿੱਲੋਂ	29
6.	The Adi Guru Granth as a Source of Social History and Culture	<i>Dr Kirpal Singh</i>	44
7.	Uniqueness of Guru Granth Sahib	<i>Shiv Gajrani</i>	52
8.	Guru Granth Sahib and Human Rights : A Case Study of Babar Vani	<i>Jagroop Kaur</i>	57
9.	ਵਰਤਮਾਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਮੁੱਖ ਸੋਮਾ ਤੇ ਆਧਾਰ— ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ	ਹਰਨਾਮ ਸਿੰਘ ਸ਼ਾਨ	62
10.	Baba Farid—The Sufi Saint	<i>Bindu Mattoo</i>	71
11.	Babar Vani as a Source of History	<i>Bhai Aridaman Singh Jhubal</i>	76
12.	ਆਦਿ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ—ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਕਾਰਜਾਂ ਤੇ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਦਾ ਸ੍ਰੋਤ	ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਐਲਖ	89
13.	Indian Society in the Medieval times as depicted in the Guru Granth Sahib	<i>Shyamala Bhatia</i>	94
14.	Guru Granth Sahib—An Ideological Discourse in connection with Social and Religious Reform	<i>Nirmal Kumar</i>	105
15.	Evidence from the Adi Granth on the Changing Social Base and Message of the Sikh Panth : Some Reflections	<i>Tripta Wahi</i>	112
16.	Sri Guru Granth Sahib : The Concept of God, Universe, Shabad, Ego and Guru	<i>Daljit Singh</i>	128

(x)

PUNJAB HISTORY CONFERENCE—36th SESSION

- | | | |
|---|---|-----|
| 17. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ : ਪੰਜਾਬ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ
ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਮੁੱਖ ਸ੍ਰੋਤ (ਸੰਖੇਪ) | ਸੂਬਾ ਸਿੰਘ | 141 |
| 18. The Adi Granth as a Source of History
and Culture : Autobiographical and
Biographical Records | Swaran Singh Sanahi | 142 |
| 19. Sri Guru Granth Sahib :
A Latest Secular Message of God | Gurcharan Singh | 146 |
| 20. 'ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ' ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ 'ਚ | ਕਸ਼ਮੀਰ ਸਿੰਘ ਸਮਰਾ | 149 |
| 21. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਰਚਿਤ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚ
ਸਮਾਜਕ-ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਸਰੋਕਾਰ | ਬਲਵਿੰਦਰਜੀਤ | 156 |
| 22. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਸੁਚੱਜਾ ਸਮਾਜ
ਸਿਰਜਣ ਵਿਚ ਯੋਗਦਾਨ | ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ | 160 |
| 23. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਪਾਣੀ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ
ਅਤੇ ਮੌਜੂਦਾ ਜਲ-ਸੰਕਟ | ਅਮਨਦੀਪ ਕੌਰ ਬਰਾੜ ਅਤੇ
ਅਨੁਪ੍ਰੀਤ ਸਿੰਘ ਟਿਵਾਣਾ | 163 |
| 24. ਵਰ੍ਹੇ ਦੇ ਬੰਬਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ | ਸਰਵਣ ਸਿੰਘ ਬੀਰ | 168 |
| 25. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ
ਰਾਜਸੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ | ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰੇਖੀ | 171 |
| 26. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ : ਵਿਸ਼ਵ ਸੰਦੇਸ਼ | ਸਿਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ | 174 |
| 27. ਮਾਝ ਕੀ ਵਾਰ : ਸਮਕਾਲੀਨ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ | ਹਰਜੀਤ ਕੌਰ | 177 |
| 28. ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ-ਯਾਤਰਾ | ਅਮਨਜੋਤ ਕੌਰ | 183 |
| 29. ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੁਸਲਿਮ ਭਗਤ | ਮੁਹੰਮਦ ਇਦਰੀਸ | 190 |
| 30. ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼ ਵਿਚ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਬਿਰਤਾਂਤ | ਦਲਜੀਤ ਕੌਰ | 195 |
| 31. ਰਾਓ ਜੋਧ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਰਾਓ ਸ਼ਮੀਰ ਤੇ
ਚੌਧਰੀ ਸੁਖਚੈਨ ਸਾਬੋਕਾ | ਨੇਤਾ ਸਿੰਘ | 199 |
| 32. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਮੇਂ ਐਤਿਕਾਵਾਦ ਕੀ ਝਲਕ | ਰਾਜੇਸ਼ ਕੁਮਾਰ | 207 |
| 33. ਬੰਗਾਲੀ ਇਤਿਹਾਸ-ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਬੀਮ ਉਰਫ
ਡਾਕਟਰ ਹਿਮਾਦਰੀ ਬੈਨਰਜੀ : ਇਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ | ਕੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਰੇਵਾਲ | 218 |
| 34. ਪੰਜਾਬੀ ਸੈਕਸ਼ਨ ਦੀ ਰਿਪੋਰਟ ਅਤੇ ਸੁਝਾਅ | ਪ੍ਰੋ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਕੌਰ ਢਿੱਲੋਂ | 223 |
| 35. A Study of the Orthodox Sects of
Indian Buddhism with special reference to
Sasvati Vadins | S.M. Haldhar | 227 |

36. A Study of inscription from Baund Kalan, Charkhi Dadri (Haryana)	<i>Yasvir Singh Ravinder Kalkal</i>	230
37. Some Notes on Mughal Assignment System : A Case Study of Jagirs in Punjab During Akbar's Reign	<i>Bal Krishan</i>	234
38. Economy of Haryana as Depicted in Ain-i-Akbari	<i>Nirmal Kashyap</i>	247
39. The Mughals and the state of Kishtwar— A Socio-Political Interphase (Summary)	<i>Anjuman Ara</i>	257
40. Rajputs Lost a Glorious Chance to rule India with the downfall of the Mughal Empire : A Case Study	<i>Surinder Singh</i>	259
41. Society in the Eyes of an Ascetic of Early 19th Century	<i>Sulakhan Singh</i>	268
42. An Appraisal of Perspectives of J.D. Cunningham and W.L. M'Gregor on First Anglo-Sikh War	<i>Seema</i>	273
43. Nineteenth Century European Travellers and the Sikhs	<i>K.S. Bajwa</i>	281
44. Banda Bahadur (Summary)	<i>Surain Singh Dhanoo</i>	287
45. The Making of Sikh Scriptures— An Early Western View	<i>Nazer Singh</i>	288
46. Communalism and Indo-Pak Relations	<i>Vishav Bandhu</i>	295
47. Punjabi Diaspora : A Literary Analysis	<i>Charanjit Kaur</i>	301
48. Jinnah and the Women Leadership of the Punjab Muslim League	<i>Amarjit Singh</i>	307
49. History of the Kalka-Shimla Railway Line (1903-2003)	<i>Madhu Sharma</i>	314
50. Origin and Evolution of Women's Organisations Vis-a-Vis Women's Movement in the Colonial Punjab	<i>Manju Malhotra</i>	323
51. People's Struggle and Resistance in the Princely States of Punjab (1920-48)	<i>Shallu Chawla</i>	329
52. Peasant Uprising in Mewat : Evidence of the Oral Tradition (Summary)	<i>G.D. Gulati</i>	336
53. Cholera and Colonial State in the Punjab	<i>Sasha</i>	338

(xii)

PUNJAB HISTORY CONFERENCE—36th SESSION

- | | | |
|--|-----------------------------|-----|
| 54. Splits in the Radha Soami Movement
in Punjab (With Special Reference to
Tarn Taran Centre) | <i>Balwant Singh Malhi</i> | 342 |
| 55. British Policy Towards Political Prisoners
of Punjab in 1942-44 | <i>Vikram Singh</i> | 353 |
| 56. Shifting Trends in Agriculture :
Cultivated Area and Cropping Pattern
in the South-East Punjab (1858-1947) | <i>Mahender Singh</i> | 357 |
| 57. Masculinities Influence in
Annie Besant's Life : An Evaluation | <i>Jyoti Chandra</i> | 371 |
| 58. Lord Linlithgow, Sikandar Hayat Khan
and Punjab (1936-1942) | <i>Dharmjit Singh</i> | 375 |
| 59. Goswami Ganesh Dutt and the
Sanatan Dharm Movement | <i>Sheena Pall</i> | 388 |
| 60. Diwan Chaman Lal (1892-1973) :
His Life and Work (Summary) | <i>Krishan Lal Sachdeva</i> | 391 |
| 61. History of Northern Indian Motion Pictures
Association of Jalandhar Since 1947
(Summary) | <i>Kunal Mehta</i> | 392 |
| 62. Sant Prem Singh and Lubana Community
(1882-1950) (Summary) | <i>Jaswant Singh</i> | 393 |

INAUGURAL ADDRESS

*Prof. G.S.L. Devra**

It is a great pleasure and a privilege to be asked to inaugurate the 36th session of Punjab History Conference and especially when the Conference is holding this session as a mark of the celebration on the completion of 400 years of the compilation of *Guru Granth Sahib*. For me, too, the occasion is both historical and auspicious. The growth of regional history conference in different parts of the country is an index of growing interest in the subject of history in the country in general, and in-depth studies in particular. I would like to compliment the organizers of the Punjab History Conference and the Vice-Chancellor, Registrar and other functionaries of the University and obviously also to the teachers, scholars and other members of the Department of Punjab Historical Studies for their hard and devoted work and making it possible to hold the sessions of the Conference regularly at Patiala. The organizers of Punjab History Conference can boast of their success in terms of organization as well as in academic achievements. As one who is deeply interested in the history of Punjab and North-west regions of the Indian sub-continent, and has also been connected with the Punjab History Conference, I feel gratified with this development.

This historical place of Patiala had close political, economic and cultural links with several towns of Rajasthan, particularly with Bikaner. This town of Bikaner is located in the north-west region of Rajasthan and it is not far away from the frontiers of Punjab. Incidentally this is the place where I was born, brought up and started my career as a researcher and teacher. Still people in Rajasthan remember the help provided by the then Maharaja of Patiala in bringing out the water through Gang Canal in the barren and dry tracts of their land. Last year two Chief Ministers of the States of Punjab and Rajasthan met and revived that spirit. Rather both of them came forward for the repairing work of this historical canal that was once considered as pioneering effort in the history of mankind. It is not out of the context to mention that Maharaja Bhupendra Singh of Patiala and Maharaja Ganga Singh of Bikaner through their joint efforts had not only founded the Chamber of Princes (*Narendra Mandal*) but also ensured that it functions as an effective political body. And that exactly happened in the Indian politics after the period of First World

*Former Vice-Chancellor, Vardhman Mahavir Open University, Kota (Rajasthan).

War. We all know that this body had also played a significant role in the constitutional development of our country.

Conference like this can play a useful role in charting out the lines of advance of the subject. As we know, trends of study change in response to the development of the subject as also change in the social, economic and political conditions. In this context, I congratulate the organizers for selecting the theme of the conference on **“Granth Sahib as a Source of Punjab History and Culture”**. Reconstruction of social and cultural history particularly for the periods of ancient and early medieval India in absence of the availability of the records judged on so-called parameters of investigation of the research is not an easy task. I recollect some of our stalwarts had successfully used the *Puranas* as a source of history. Particularly they have used them for a better geographical understanding and also for the reconstruction of genealogies of ruling dynasties of ancient India. Religious historical sources have also been used for supplementing the knowledge in the history of science and technology. Recently, I have collected important information from *‘Bhavishya Puran’* that reflects about the standing and eminence of the area of Panjnand and the town of Multan with in it. Al Beruni has repeatedly referred Multan as a city of great learning. Perhaps, this is something important in the context of the decline of Takshshila. Now with the availability of varied information including of that from the religious historical sources I can safely forward the identification of *‘Vishnudham’* of Mehrauli inscription (near Delhi) with the *Vishnu* or *Narsingh Avatar* temple of Multan. During those days Multan was also known as Shambpura or Kashyappura. Noted archaeologist Cunningham has also added one more name to it, Prahaldpura. And the extraordinary military achievements of the ruler addressed as *‘Chandra’* listed in this inscription were related only to the region of Punjab and its adjoining areas. The location of *Bang, Vahalik, Mahavan, Sapt-Mukhani-Sindho* could be traced in the geographical situations of ancient Punjab. The travellers from China, Arabia and Central Asia had described the sun temple of Multan as a golden temple. Should we assume that traditions of calling the famous temple of worship as golden temple in the land of Punjab were strong even during the earlier periods!

Last year at the time of Indian History Congress held at Mysore I got the opportunity of listening to the views of our senior scholar Prof. J.S. Grewal and his lecture made me familiar that how this sacred work of *Granth Sahib* could provide a rare insight in knowing the life of the people of contemporary period and situation. Frankly, the history of Punjab could not be fully understood in terms of resistance to the invaders who came from the west or north-west direction. It is equally important that these hoards who came to conquer the land of the rivers and settled here, how after the passage of the time and on the thresholds of their career got disintegrated and found themselves merged into

various levels of social formations. Each new culture also brought its own economic motivation and pattern of living. Despite going through such social amalgamation the economic preferences on part of the each group resulted in tensions not only in the daily life but also, sometimes, created a serious administrative and political crisis at the local level. Around ninth century and after that a new environment overcast the geographical conditions of Punjab and north-west parts of the sub-continent. Rivers changed their path and aridity crept into the central parts of the entire north-west regions. A number of towns either lost their eminence or trickled to the path of unknown destiny. The vast jungles of south Punjab paved the way for new colonization and thenceforth lost their rich properties. All these combined factors forced a good number of clans and tribes to move away from Punjab. Three years back while delivering my Presidential Address before the same august gathering, I had quoted the examples of Gurjjar-Partihars and Bhatias who more or less left Punjab during this period and had established their political spheres in Rajasthan and other parts of northern India. Recently in the list of such groups the name of Varhas has been added. I feel that they were descendants of Varha *Takin* or *Tegin*, the founder of *Turkishahis* who ruled over the regions of Kabul, Zabul and Gandhar. Sometime in the middle of the ninth century, Hindushahis pushed back these *Turkishahis* in the central and southern regions of modern Punjab but there also they could not find the peace. Ultimately, they moved to the regions of lower Sind and Saurashtra but by that time the reasons best known to them only, had surrendered their old identity and perhaps became the progenitors of Makwana and Jhalas of Gujarat and Rajasthan. There are some other examples, too, like, Yaudheyas and Taks or Takkas who also got scattered on social platform and were forced to settle down in different parts. As we all know that the regions of Punjab used to be known as Takka or Takkai till the advent of the Muslims. There was a different trend, too. On the eve of Turkish invasion and after that a good number of people belonging to different clans, races and faiths and specially who were well equipped with the arms migrated from the region of *Panjnand* or *Sapt Mukhani Sindho* to the central and northern parts of modern but undivided Punjab. All these movements through the cross-country had created a new kind of social and economic tension in the entire region. By that time Buddhism had almost disappeared from the scene and the Jogi or Nath cult was also weakened considerably. Islam in Punjab during the early medieval phase through its agrarian policies perhaps intensified the social divisions which otherwise too, was passing from this phase both at vertical and horizontal levels. Perhaps the material preserved in sacred *Gurubanis* may help us to know about all these dimensions. Otherwise these issues, which, in my opinion, form the background for a powerful social and religious movement in Punjab, so far

remained a matter of curiosity and investigation. As traditional historical sources, more or less, are silent on these issues.

These are only some of the problems of Punjab history to the study of which I am sure scholars would devote due attention. Friends, ideas and knowledge do not have frontiers. The growth of historical science, like any other science, demands continuous adoption and adaptations of new ideas and approaches after these have been listed according to the methods of each discipline. With these words, I have great pleasure in formally inaugurating the 36th session of the Punjab History Conference.

Thanks.

(Presidential Address)

THE BANI OF GURU RAM DAS

Dr J.S. Grewal*

To address the Punjab History Conference as its General President is a great honour for me. It is also a matter of pleasure. I have been associated with the Conference from its very beginnings in the 1960s and have participated in most of its sessions. I have the single honour of inaugurating the Conference thrice. In the early 1980s, I was given the option to be the General President of the Punjab History Conference or to give Sita Ram Kohli Memorial Lectures. I chose to deliver the memorial lectures—not because I looked upon them as a greater honour but only because I thought of them as academically more rewarding. The passage of two decades has not diminished the lustre of the honour now conferred on me.

I feel grateful to the Punjabi University for its consistent recognition of my contribution to the study of the history and culture of the region. Ever since my superannuation from Guru Nanak University in 1987, the question whether or not I had retired would crop up from time to time and I had to tell a short or long story of various assignments. The Punjabi University has enabled me to give a very short answer now—the answer is 'no'. The Fellowship for Life which the University has graciously conferred on me has made me unable to retire.

My illustrious predecessors, the General Presidents of the Punjab History Conference, took up general problems of regional history, or significant and specific themes of the history of the Punjab, for their discourses. For me, the broad theme had already been determined. The Punjabi University has taken the laudable decision that in the year of *Guru Granth Sahib* all its formal lectures, seminars, and conferences should converge on *Guru Granth Sahib*. I have thought of speaking on the *bani* of Guru Ram Das.

An integral part of *Guru Granth Sahib*, the *bani* of Guru Ram Das is incorporated in thirty *Rags*, besides the *Rahiras* and the *Kirtan Sohila*. The *bani* of Guru Nanak and Guru Amar Das was in nineteen *Rags* : Sri Rag, Majh, Gauri, Asa, Gujari, Vadhans, Sorath, Dhanasari, Tilang, Suhi, Bilaval, Ramkali, Maru, Tukhari, Bhairon, Basant, Sarang, Malar, and Parbhati. The *bani* of Guru Ram Das is incorporated in eleven more *Rags* : Devgandhari,

*662, Phase-II, S.A.S. Nagar, Mohali.

Bihagara, Jaitsari, Todi, Bairari, Gaund, Nat-Narayan, Mali-Gaura, Kedara, Kanara, and Kalyan. The addition of Rags is an important contribution in itself. The *Ashtpadis* of Guru Ram Das, his *Chhants*, his *Solahe*, and his *Vars* are in eighteen Rags. His *sloks* are incorporated in the Supernumerary Sloks as well as the *Vars*. Among the other forms of his *bani* are *pahrai*, *vanjara*, *karhalie*, and *ghorian*. Two modes of rendition are specifically mentioned : *kafi* and *partial*. Thus, the *bani* of Guru Ram Das is important for both literature and music.

Guru Ram Das occupied the office of Guruship for about seven years from 1574 to 1581. In historical writings two major works are attributed to him : excavation of the *sarovar* known as '*amritsar*' or '*Ram Das sarovar*', and founding of the township known as Ramdaspur. The *bani* of Guru Ram Das reflects his environment and provides important insights into Sikhism and the history of the Sikhs, especially in terms of ideology, institutions, and identity. I have concentrated on these aspects on the basis of his entire *bani* of more than 5,500 lines in over 650 hymns.

I

Guru Ram Das refers to himself as the *dhadi* of God who was allowed access to the divine court and honoured with the robe of the Divine Name.¹ As the *dhadi* of God, he sang His praises and invited others to meditate on the Name by turning to the Guru.² There can hardly be any doubt that God, and dedication to His Name, remain at the centre of the *bani* of Guru Ram Das. Nevertheless, many of his contextual statements, metaphors, and similes relate to his physical, economic, social, cultural, and political environment. The reflection of this environment in the *bani* of Guru Ram Das is partial but nonetheless important.

The metaphors, similes, and contextual statements of Guru Ram Das are sometimes conventional but mostly empirical. The universe consists of the earth, the sky, and the nether world (*patal*). There are fourteen *bhavans*, nine *khands*, seven continents and seven seas. There are the sun and the moon, the day and the night, mountains and hills, rivers and ponds, clouds with thunder and lightening, and heavy rain. The metals mentioned most frequently are iron and gold. Apart from stones, there are diamonds, jewels, and pearls. To be frequently mentioned is dust.³

1. *Shabdarth Sri Guru Granth Sahib Ji*, Shiromani Gurdwara Prabandhak Committee, Amritsar, 91.

Though in four volumes, all the editions of this work have the standard pagination of the printed *Guru Granth Sahib*. It is hereafter abbreviated as S.

2. S 65.

3. Information on environment in the *bani* of Guru Ram Das comes in bits and pieces. It has been sifted, collected and classified carefully. But there may be no point in giving a large number of references to information which is of no great significance in bits and

[continued on next page]

The rains of Sawan make the earth luscious green, and the spring (*basant*) regenerates all vegetation. There are trees with their branches and leaves; there are flowers and fruits; there are plants and grasses. The flowers mentioned specifically are the lotus, *kasumbh*, and the poppy. The birds specifically mentioned are the peacock, *chatrik*, swan, crane, parrot, crow and the pigeon. There are *bhairs* and *patangas*, besides the common fly. The animals mentioned are elephants and horses, cows and calves, pigs and dogs, lions and goats, snakes and scorpions, the deer and the fish. There are ants and worms.

Metaphors and similes come from a large number of occupations. To figure most frequently are trade and agriculture. The *sahu* provides capital for the *vanjaras* who make profits or suffer losses; they have to render accounts. There are cities and towns with markets and *bazaars*, traders and shopkeepers, *sarraf*s and moneylenders, sellers and buyers. There are artisans; there is merchandise; there are storehouses. Villages are founded and there are peasant proprietors, tenant cultivators, and day labourers. *Kirsani* demands skills and care. There are fields for sowing and harvesting crops; there are wells to irrigate them. Watchmen protect the crop and guard the heaps of grain. Jaggery and sesame are specifically mentioned as agrarian produce. The gardens bloom. The saline soil is no good for cultivation.

The other occupations which provide metaphors and similes for Guru Ram Das are those of the potter, the oil-presser, the dyer, the *vaid*, the fisherman, the gardener, the boatman, the water-diviner, the *sutradhar*, and the prostitute. The potter's wheel goes round and round to make vessels. The bullock of the oil-presser goes round and round in blindness. The dyer's vat is used for imparting fast colours : the *majith* and the red *chalula* (like the poppy flower) are preferable to the bright but fast-fading *kasumbh*. The *vaid* identifies the disease and provides medicine. The curse of leprosy and the ailments like fever and migraine are mentioned. The fisherman spreads his net to catch the fish. The gardener looks after plants and flowers that are dear to his master. The boatman takes people across the river, or the sea. The water-diviner

[continued from last page]

pieces. Put together, it does show that Guru Ram Das kept his eyes and ears open to what was around him. All the relevant pages are given below : 82, 91, 40, 11, 89, 83, 85, 13, 41, 76, 78, 173, 174, 163, 164, 165, 166, 170, 167, 168, 169, 234, 235, 304, 308, 366, 306, 307, 301, 368, 367, 302, 303, 305, 309, 310, 312, 313, 314, 317, 449, 493, 494, 442, 452, 443, 447, 507, 538, 575, 576, 539, 528, 561, 573, 527, 550, 552, 554, 555, 586, 540, 551, 553, 574, 594, 669, 699, 604, 607, 646, 698, 606, 645, 696, 643, 651, 653, 670, 605, 642, 759, 732, 733, 720, 711, 719, 731, 735, 726, 733, 747, 773, 775, 776, 799, 800, 834, 835, 837, 844, 845, 852, 859, 860, 861, 862, 880, 882, 836, 849, 851, 853, 854, 982, 975, 976, 980, 983, 985, 998, 981, 984, 986, 996, 1038, 1071, 1116, 1178, 1114, 1115, 1179, 1191, 1135, 1201, 1248, 1250, 1294, 1245, 1200, 1246, 1263, 1296, 1265, 1295, 1313, 1318, 1319, 1320, 1337, 1317, 1323, 1324, 1325, 1326, 1336, 1421, 1423.

discovers underground water for wells. The *sutardhar* introduces the story to be enacted. The prostitute does not know the father of her child.

Some of the metaphors and similes come from the human body itself : the eyes, the ears, the nose, the tongue, the teeth, the head, the hair, nakedness, and lifelessness. The blind and the dumb stand disadvantaged. The body is the field of righteous action; it is the receptacle of divinity. The family represents the most important social institution. The *katumbh* and the *kull* figure frequently and so do father and mother, husband and wife, brothers and sisters, relatives, guests, and friends. The young girl and her friends, the mother-in-law, the son-in-law and his parents, the elder and younger brothers of the bridegroom, and the widow can be added to the list. The infant's need for milk and the mother's anxiety for the son are emphasized. The ceremonies of betrothal and marriage, the dowry, and the bridal bed are important metaphors. Beauty and status are regarded as relevant for matrimony. Songs of joys are sung on all happy occasions. The women differ in their physical appearance; what makes them noble is their dedication to the husband. The devoted wife is preferable by far to the indifferent. The wife adorns herself to please the husband. The family is clearly patriarchal.

The social order is inequalitarian. There are rich, propertied persons who enjoy high social status. There are the high castes of Brahmans and Khattris, and the low castes of Vaishyas and Shudras. Then there are the casteless, like the Chandals. There are professional scribes, personal servants, wageless labourers, grooms, thieves, beggars, and slaves. Some of the similes come from the wrestling arena, gambling, and the place of learning. These are not the only images of secular life. There are others like the *ankush*, the necklace, the lamp, and the thread that runs through the beads. From the concepts of time and space come four or ten directions, the four ages, and eight watches of the day-and-night. From the daily life come food and dress. The rich wear silk.

The religious life reflected in the *bani* of Guru Ram Das relates largely to Brahmanical dispensation : *tirath*, *barat*, *jagg*, *punn*, and *puja*. Apart from the four Vedas, eighteen Puranas, six *darshans*, Smritis and Shastras, there are references to *jap*, *tap* and *sanjam*; 33 crores of gods, sixty-eight places of pilgrimage, and the most sacred rivers. Brahma, Vishnu and Mahadev appear as God's creatures. Apart from the Pandit, there are Siddhas, Munis, Sadhs, Sannyasis, Jogis, and Jangams. Transmigration is taken for granted. The presence of Vaishnava *bhakti* is indicated by references to singing and dancing for worship. There is no reference to Islam.

The representatives of Islam figure in connection with the state as emperors. There are other categories of people who wield power, like the *diwans*, the *khans*, the *maliks*, and the *umara*. Then there are Bhupats, Rajas, Raos, and Ranas. There are local administrators (*shiqdars* and *chaudharis*)

and there are collectors of tax (*jagati*). Courts are held and orders are issued. Justice is sought and punishment inflicted. There are forts, palaces, gates, and pillars. There are mints for striking coins.

II

The theology of Guru Ram Das is essentially the same as the theology of Guru Nanak. It forms the core of his *bani*. The basic ideas are put forth in the *So-Purakh*. The Supreme Being is the one Supreme Reality, the Primal Purakh who has no equal. He is immaculate, inaccessible, immeasurable, ever constant, immutable, and changeless. He is the sole creator and the sole provider. Pervasive in all creatures, He abides within all. None besides Him operates in the universe. All happens that He wills. All creation is brought into being by Him and disappears into nothingness by His decree. Some He makes donors and others He makes beggars. He annuls all suffering. He is free from fear and they who meditate on Him become free from fear. Union and alienation are in His power. Realization of God comes to those who by Him are enlightened. He is made manifest by the Guru's grace.⁴

The ideas expressed in the *So-Purakh* are reinforced in many other compositions of Guru Ram Das, with a slightly greater emphasis on God's immanence than His transcendence. The Primal Purakh is beyond all reach; He is the sole Formless Absolute. He is the sole creator, the sole cause and source of all things. He Himself creates and dissolves creation. None but He has power and His ordinance is operative in the universe. He alone confers greatness. He has no form or feature and yet He pervades all creation.⁵ He Himself shows His form and meditates on it. He Himself is the Silent One and discourses on enlightenment.⁶ He Himself is the voluptuary and the anchorite.⁷ He Himself is Brindaban's milkmaids and Krishna grazing cows in the forest. He Himself is the child who destroys Kansa.⁸ The depiction of God's immanence in the *bani* of Guru Ram Das is both detailed and frequent.

Guru Ram Das gives great importance to the Name. Like God, the Name at one level is immaculate and inaccessible; it is also pervasive and operative in all spots.⁹ The Name is our Lord; nothing is supreme over it.¹⁰ To be indifferent to the Name is to be indifferent to God. They who are forgetful of the Name

4. For the text of *So-Purakh*, S 10-12. For English translation, Gurbachan Singh Talib, *Sri Guru Granth Sahib in English Translation*, 4 Vols., Punjabi University, Patiala, 28-30. This work, in various editions, has consecutive and standard pagination. It is abbreviated hereafter as T.

5. S 83, 129-30, 585. T 173, 262-64, 1236.

6. S 556. T 1176.

7. S 174. T 357, 358.

8. S 606. T 1277.

9. S 1242. T 2502.

10. S 592. T 1250.

are thoughtless and unfortunate egoists; they remain in the grip of Maya.¹¹ The jewel of the Name is found by God's grace.¹² Meditation on the Name comes through God's grace.¹³ By putting faith in the Name one's clan and family are saved; one's suffering and hunger vanish.¹⁴ By fixing faith in the Name foul thinking is cast off, understanding dawns, egoism is shed, and all maladies are cured.¹⁵ Doubt is annulled by devotion to the Name and no suffering comes thereafter.¹⁶ The Name of the Lord is our father, mother, helper and friend.¹⁷

The Name is enshrined in the *Sabad*.¹⁸ The Name annuls fear and one acquires bliss through the Guru's *sabad*.¹⁹ By 'listening to the Name' one finds peace; one's mind is fulfilled, and all sorrow vanishes.²⁰ Here the Name is assumed to be the Guru's *sabad*. All supernatural powers come from 'listening to the Name', and all one's desires are fulfilled. By 'listening to the Name' comes poise, and from poise comes joy.²¹ By 'listening to the Name' comes purity and self-restraint; the self is illumined and realized; sins are annulled and truth is attained.²²

The equation of the Name with the *Sabad* brings in the Guru. Devotion to the name is acquired through the Guru's grace.²³ Only they meditate on the Name who turn to the Guru.²⁴ Only they laud the Name who are united to the Guru.²⁵ By the Guru's guidance comes meditation on the Name.²⁶ The Name is attained from the Perfect Guru who reveals it in our heart.²⁷ The gracious Guru instructs us in the Name.²⁸ Rare are those who contemplate the Name by the Guru's guidance.²⁹ The Name is uttered in the presence of the Guru.³⁰ They who laud the Name by the Guru's guidance are universally acclaimed.³¹

11. S 443. T 938.

12. S 10-12, 129-30. T 28-30, 262-64.

13. S 86. T 180.

14. S 1241. T 2499, 2500.

15. S 1242. T 2501.

16. S 87. T 183.

17. S 87. T 183.

18. S 443. T 938.

19. S 10-12, 129-30. T 28-30, 262-64.

20. S 1239-40. T 2496.

21. S 1240. T 2497.

22. S 1240. T 2498.

23. S 10-12, 129-30. T 28-30, 262-64.

24. S 1240. T 2498.

25. S 1241. T 2499, 2500.

26. S 1242. T 2501.

27. S 1242. T 2502.

28. S 592. T 1250.

29. S 593. T 1251.

30. S 593. T 1252.

31. S 42. T 91.

The Name is lodged in the heart by the True Guru and its repetition leads the mind to bliss.³² Through great good fortune is the Name obtained by the Guru's guidance.³³ They who are deprived of the touch of the Guru remain ignorant reprobates; by the guidance of the True Guru is tasted the nectar of the Name.³⁴ The Name signifies God at one level; at another, it signifies the *Sabad* which is identified with the *sabad* of the Guru.

Guru Ram Das uses '*sabad*' for the Divine Ordinance. It is the same ordinance (*eko sabad*) everywhere.³⁵ All are covered by His ordinance (*sabad*).³⁶ The other terms used for the Divine Ordinance are *hukam*, *bhana*, and *raza*. Nothing can be done on one's own; God keeps us as He likes.³⁷ He who accepts the will (*bhana*) of the True Guru attains union with God.³⁸ He alone is the master and everyone is subject to His Ordinance (*hukam*); He does what he likes (*bhavai*) and all have to submit to His will (*raza*).³⁹ Here *hukam*, *bhana* and *raza* are used as synonyms.

God's *bhana* tends to merge with His grace. Whomsoever He likes He unites with Himself.⁴⁰ By living in accordance with the will of the True Guru one may receive a berth in the boat.⁴¹ The terms generally used for grace are *nadar*, *kirpa*, *prasad*, and *daya*. One may receive the gift of loving devotion through the Guru's grace (*nadar*).⁴² The one on whom the Beloved looks with grace (*nadar*) meditates on the feet of God.⁴³ Through the grace (*kirpa*) of the True Guru one may meet God; through the grace (*daya*) of the Guru one may meet God.⁴⁴ It is through God's grace (*kirpa*) that one serves the True Guru.⁴⁵ It is through the Guru's grace (*kirpa*) that one realizes the eternal, inscrutable, and infinite Beloved.⁴⁶ Through the grace (*kirpa*) of the bestower of peace (*sukhdatta*) one may receive the word (*bachan*) of the True Guru.⁴⁷ Everyone wishes to see God but only they see Him whom He shows Himself; only through the grace (*nadar*) of the Beloved one turns to God.⁴⁸ The phrase

32. S 367. T 782.

33. S 367. T 783.

34. S 167-70. T 350.

35. S 173, 654.

36. S 448, 723.

37. S 736.

38. S 1245.

39. S 1251.

40. S 589.

41. S 40.

42. S 1422.

43. S 561.

44. S 39.

45. S 573.

46. S 604.

47. S 572.

48. S 562.

'Gurprasadi' occurs frequently in the *bani* of Guru Ram Das. The Guru's grace is as important as the grace of God. The emphasis on grace is slightly more than on the Divine Ordinance.

III

Guru Ram Das has much to say about the Sikh institutions which were developing during the sixteenth century. One of these was the institution of Guruship itself. Closely linked with it was the status of Gurbani. The third was the Sikh sacred space where the Sikhs congregated for worship. It was called *dharamsal*. More often, however, it was referred to as *sangat* or *satsangat*.

Guru Ram Das generally talks of the Guru, the True Guru, and the Perfect Guru. There is hardly any doubt that any of these terms can refer to God. It is even more certain that each one of these three terms can refer to the personal Guru, that is, Guru Nanak and his successors. Indeed, most of the time Guru Ram Das appears to refer to the personal Guru. We may refer to some of the statements actually made in his *bani*. God Himself is the True Guru; He Himself is the disciple; He Himself gives instruction.⁴⁹ As the True Guru, God Himself effects the union.⁵⁰ Liberation is not possible without the True Guru.⁵¹ Govind is the Guru and the Guru is Govind : there is no difference between them.⁵² Guru Ram Das refers to *Guru ka bhana* just as he refers to *Guru ka sabad* or *Guru ka bachan*.⁵³ The service of the True Guru is real service only when one lives in accordance with the wishes of the True Guru.⁵⁴ The True Guru is the real *sadhu*.⁵⁵ The Guru is the real *sadhu*.⁵⁶ The disciple of the Guru dedicates his life to the Guru : "I have placed my body and mind at the disposal of the Guru; I have sold my head at a very high price."⁵⁷ This high price is nothing short of liberation. Only through God's grace may one sell one's head to the Guru.⁵⁸ The Perfect Guru reveals God; union is attained by selling the head to the Guru.⁵⁹ We are like uninstructed children; the Guru, the True Guru, is the instructor who makes us wise through his instruction.⁶⁰ The Guru instructs that *maya* does not go with you in the end.⁶¹ The Guru gives the sword of *gian*

49. S 605.

50. S 41.

51. S 1069.

52. S 442.

53. S 1115.

54. S 1246.

55. S 540.

56. S 676.

57. S 731.

58. S 167.

59. S 169.

60. S 168.

61. S 234.

to kill death itself.⁶² On meeting the Perfect Guru, one may see God's presence.⁶³ The love of the Name comes through the True Guru.⁶⁴

Significantly, Guru Ram Das refers specifically to his predecessors. The use of the term 'Guru Nanak' in the last line of a hymn may refer to Guru Ram Das as well as to Guru Nanak. One finds Nanak as the Guru through the divine writ.⁶⁵ The servants of God seek refuge in Nanak as the Guru.⁶⁶ Through the divine writ in one's favour, Nanak the Guru becomes gracious and effects union with God.⁶⁷ By divine writ one may meet Guru Nanak.⁶⁸ Guru Nanak seems to represent his dispensation through his *bani* and his successors. Great indeed is Guru Nanak who looks upon all with the same concern and who is above praise and blame.⁶⁹ Nanak is the Perfect Guru; one meditates on the Name by meeting the True Guru.⁷⁰ Guru Ram Das refers to the House of the Jagat Guru Nanak and its four generations from Guru Nanak to Guru Ram Das himself.⁷¹ The generations from 'Guru Baba' and 'Guru Angad' to the third and the fourth are mentioned elsewhere too.⁷² Obviously, Guru Ram Das is quite aware of his office as a personal Guru.

As it may be expected, he talks about his immediate predecessor, Guru Amar Das, as frequently as about the founder of the House. The epithet 'true Guru' is used for Guru Amar Das.⁷³ There is a reference to his *langar*.⁷⁴ There is a reference also to a hostile ascetic who sends his son to participate in the celebration of the completion of the *baoli* at Goindval.⁷⁵ The most important statement refers to Guru Amar Das's visit to the traditional places of pilgrimage. He visited Kurukshetra at the time of the solar eclipse (in 1553), accompanied by numerous disciples. "In order to redeem the world did the True Guru undertake the pilgrimage to this bathing place." The whole world came out to behold him. Annulled were the sins of those who had the touch of the Perfect Guru. Jogis, Sannyasis, and Jain monks, the followers of the six orders, had dialogue with him. The Guru then chanted the Divine Name on the Jamuna; all who followed him were exempted from tax. On the Ganga, the eminent people of the town sought shelter with the True Guru, seeing in him the image of

62. S 235.

63. S 313.

64. S 594.

65. S 452.

66. S 539.

67. S 732.

68. S 1424.

69. S 1264.

70. S 882.

71. S 733.

72. S 307.

73. S 303, 306.

74. S 853.

75. S 315-16.

God. Through the Guru's *sabad* and his teaching they became devotees of God.⁷⁶ It is clear that the purpose of his visit to the sacred places was to spread the message of the Sikh faith.

A verse of Guru Ram Das is addressed to the son. It is interpreted as his admonition to Prithi Chand.⁷⁷ Possibly, Prithi Chand did not accept with grace the nomination of his younger brother to Guruship. The installation of Arjan as the Guru was an important event of the life of Guru Ram Das. What he had received from his father-in-law he passed on to his son, initiating the line of Sodhi Gurus.

On the whole we find that though the equation of the Guru with God is there, the concern of Guru Ram Das is not so much with the theosophical or theological dimension of this equation as with the institutional Guruship or Guruship as an institution. The third successor of Guru Nanak looks upon his office in empirical as well as ideological terms. What comes to the fore is the personal Guru.

This does not mean that the personal aspect of Guruship has become more important than the impersonal. The Sabad-Guru comes into parallel prominence with the personal Guru. There is no doubt that *sabad* is used for divine self-revelation, as for *hukam* at places.⁷⁸ Greatly fortunate are they who serve the True Guru and remain absorbed in the One through the true *sabad*.⁷⁹ Here the *sabad* may be taken to refer to divine self-revelation. Elsewhere, however, the *sabad* is equated clearly with the *sabad* of the Guru when the terms used are *Gurvak*, *Satgur-bachan*, and *Gursabad* in the context of *satsangat*.⁸⁰ Similarly, the word *bani* may be treated as a synonym for *sabad*. The *sants* are told, for example, to serve God whose *bani* is supreme.⁸¹ The *bani* of the one who has turned to Divine Preceptor is the Name.⁸² The *bani* of the True Guru is a gift coming from God.⁸³ However, like the *sabad*, *bani* is used for the *bani* of the Guru in the context of *satsang*.⁸⁴

Indeed, *sabad* and *bani* for Guru Ram Das are most often simply Gurbani. Jan Nanak utters the *bani* replete with merit; through Gurbani one is absorbed in the Name. The *bani* of the True Guru is the nectar-word (*amrit-bachan*); whoever recites it quaffs *amrit*.⁸⁵ The *bani* of the *bhagat-jan* is supreme.⁸⁶ By

76. S 1116-17. T 2270-72.

77. S 1200.

78. S 860, 775.

79. S 1246.

80. S 1114.

81. S 1070.

82. S 1239.

83. S 442.

84. S 699.

85. S 494.

86. S 507.

listening to the *amrit-bani* of the *bhagat-jan* one contemplates God.⁸⁷ The Har-jan is supreme and so is his *bani*; he utters it for the benefit of others.⁸⁸ The use of the terms *bhagat-jan* and *Har-jan* does not mean that the reference is not to Gurbani. In any case, there is a direct reference to *Gur ki bani*; they who turn to it in love are redeemed in this world and the next through the grace of the Creator.⁸⁹ By constant uttering of Gurbani, God is lodged in the heart.⁹⁰ Devotion arises from tasting the *sabad* of the Guru in the *sangat*; both the body and the mind are regenerated by praising God through Gurbani.⁹¹ Gurbani and *Guru ka sabad* stand equated here, and elsewhere.⁹² Through great good fortune may we meet the Guru and be redeemed through the Guru's *sabad*. We may know God through the Guru's *bachan*.⁹³ Gurbani shows the unseeable God.⁹⁴ The *bani* of the True Guru is the embodiment of truth, and one becomes true through Gurbani, Gurbani is one's support and one should remain attached to it.⁹⁵

Guru Ram Das refers to the imitators and their raw and false compositions.⁹⁶ The Gursikhs are told to regard the *bani* of the True Guru alone as true : God Himself inspires him to speak.⁹⁷ Indeed, *bani* is the Guru and the Guru is *bani*; all *amrits* are in the *bani* itself.⁹⁸ Just as in the equation of God with the True Guru the institutional Guru is brought to the fore, so in the equation of the Guru with the Sabad the *sabad* as Gurbani is brought to the fore.

We may note that the attitude of Guru Ram Das towards the Rags in relation to Gurbani is highly significant. *Sorath*, for example, is fine if it helps one to search for the Name, celebrate the Guru, and meditate on God through Gurmat.⁹⁹ Elsewhere Guru Ram Das says : "I have sung the praises of the Supreme God using the *Bilaval* Rag as my blowing horn."¹⁰⁰ The implication is clear : a Rag has no sanctity in itself; it is sanctified only when it is used for praising the Lord. This attitude is in consonance with the attitude of Guru Nanak and Guru Amar Das. The point is explicitly made : "Of all musical measures that one is noble wherewith the Lord abides in the heart. Such

87. S 538.

88. S 493.

89. S 1335.

90. S 1238.

91. S 997.

92. S 833.

93. S 82.

94. S 366.

95. S 759.

96. S 304.

97. S 608.

98. S 982.

99. S 642.

100. S 849.

melody and music has value beyond expression. But the Lord is above the reach of melody and music. Realization of His Ordinance does not come through them. Blessed is music for those who realize the Ordinance. Such realization comes from the True Guru.¹⁰¹ This sets the relationship between Gurbani and the Rag on a firm footing : primary in Gurmat *sangeet* is Gurbani itself; the Rag is secondary. The Rag acquires relevance and significance only to the extent it serves the basic purpose of Gurbani. This appears to be the fundamental principle of Gurmat *sangeet*.

Gurbani was meant to be sung in congregation (*sangat*). There are references to the *sangat* of *sants* or *sadhs* but far more frequently the term used is *sat-sangat*, the true association for the Guru and his Sikhs. One listens to the *katha* of God in the *sangat* and meditates on the ineffable God.¹⁰² The *bani* is recited in the *sangat* and the praises of God are sung; this medicine (*aukhad*) removes all kinds of disease and suffering.¹⁰³ Daily one listens to the *katha* of the Divine Name in the *sangat*; by singing the praises of God one swims across the ocean of life; one utters Gurbani in the *sangat* and quaffs the nectar of Har-katha.¹⁰⁴ It is quite obvious that *sangat* meets in the *dharamsal*. The Guru gives instruction in the *katha* of God; one meditates on God in the *sangat*, and meets God. The Guru utters *amrit-bani* and his Sikhs love it; the True Guru gives instruction in the interest of others.¹⁰⁵ As Bhai Gurdas actually tells us, we can visualize Guru Ram Das performing *kirtan* in the midst of the *amritsar* in Ramdaspur. The *sangat*, by implication, is the divine court.¹⁰⁶ One joins the *sangat* through great good fortune and all one's affairs are set right by the Name.¹⁰⁷ One meets other Sikhs in the *sangat* to sing the praises of God, and everyone yearns to see the Guru.¹⁰⁸ Desolate is their life who have not taken refuge in the Guru's *sangat*.¹⁰⁹ Through great good fortune one joins the *sangat* and cultivates the love of God; day and night one remains absorbed in God and regards joy and sorrow alike; the love of God is cultivated in the *sangat* through great good fortune.¹¹⁰ The treasure of the Name is in the *sangat* where one meets God; through the Guru's grace one's innerself is lighted and all darkness disappears; iron is transmuted into gold by the touch of the True Guru.¹¹¹ Only in the *sangat* does one find the wealth of the Name; it never

101. S 1423. T 2843.

102. S 1296.

103. S 651.

104. S 95.

105. S 96.

106. S 87.

107. S 175.

108. S 311.

109. S 492.

110. S 690.

111. S 1244.

diminishes, is never stolen, and never taxed.¹¹² The true *sangat* of the Guru where one tastes the pleasure of God is dear to God.¹¹³

Guru Ram Das looks upon worship in the *sangat* as the only form of worship that leads to liberation. In any case, it is more efficacious than the way of the Jogis and the path of the Vaishnavas. The Jogi strums the gut but his harp sounds hollow. His heart can be drenched in joy only by the Guru's instruction. The song that the Jogi sings and his manifold utterances are only play of the mind; the bullocks he yokes to the wheel to irrigate the field eat away the tender shoots. Guru Ram Das prays to God that the heart of each may bend to divine devotion.¹¹⁴ It takes long to bring bells and cymbals and to tune the rebeck. Far better it is to use this time in contemplation of the Name. It takes long to collect notes and to tune melody of the measure. Far better it is to use this time for laudation of the Lord. It takes long to stretch hands to form poses. Far better it is to use this time to contemplate the Divine Name. In the true association of God's devotees should one sing the praises of God. Thereby illumination would come and darkness would be lifted. The devotees of God should 'dance the dance of contemplation.'¹¹⁵ The Sikh way is far preferable to that of the Jogis and the Vaishnava *bhaktas*. The *sangat* is the school (*chatsal*) of the True Guru : one learns to appreciate the attributes of God in the *sangat*.¹¹⁶ In the *sangat* is God.¹¹⁷

IV

The Sikh of the Guru (Gursikh) has a distinct identity in the *bani* of Guru Ram Das. We are familiar with the hymn which refers to the daily routine of the Sikh : 'The disciple of the True Guru must rise at dawn and meditate on the Name. At dawn he must rise and cleanse himself in the Name of God, bathing in the pool of nectar. As by the Guru instructed he should then repeat the Name. All his sins shall be washed, all his evil and foul doings. With the rise of the day he must chant the Guru's *sabad*. He should meditate on the Name in rest and in movement'.¹¹⁸

This is only one of the numerous references to the Gursikh in the *bani* of Guru Ram Das. The Sikhs of the Guru have love of God in their hearts; they come to the Guru for worship and take away the Name as their profit; they listen to the instruction of the Guru and their *haumai* and *dubidha* are eradicated; their faces are radiant with love.¹¹⁹ The Sikhs of the Guru have found that wonderful place where the True Guru sits; their labour has become fruitful

112. S 734.

113. S 1179.

114. S 368. T 784-85.

115. S 368. T 785-86.

116. S 1316.

117. S 94.

118. S 305-06. T 634.

119. S 590-91.

through the Name; they who worship Guru Nanak are themselves worthy of worship.¹²⁰ Through the grace of Guru Nanak they meet God.¹²¹ Praise be to those Sikhs who fall at the feet of the Guru, recite the Name of God, listen to the Name of God, appropriate the Name by serving the Guru, and live in accordance with the Guru's *bhāna*.¹²² The Sikh of the Guru propagates his instruction and there is no difference between them any longer: 'The Guru is the Sikh and the Sikh is the Guru.'¹²³ Through his instruction, the Guru assimilates the Sikh with himself; some remain in his presence to serve him, while others are sent away to perform tasks for the Guru.¹²⁴ This comes very close to saying that Guru Ram Das appointed his representatives to look after Sikh *sangats* at places away from Ramdaspur. Elsewhere, *Gur ki kar* is equated with *Har katha*, making it an essential activity of the *sangat*.¹²⁵

In the stanza of the *Var* of *Sorath*, the *bhagat*, *sant*, *sadh*, Gurmukh, and Gursikh are mentioned together. Gurbachan Singh Talib makes no distinction between them in his translation.¹²⁶ They refer indeed to one and the same entity; the Sikhs of the Guru. It is important to note in the first place that Guru Ram Das refers to the Sikhs at places without using any of these terms. 'We are called the slaves of the True Guru'; 'we bear his mark branded on our foreheads'. As the slaves of the Guru they join the *sangat* and the bitter becomes sweet for them.¹²⁷ The reference here is obviously to the Sikhs. In Rag Dhanasri, the *sants* and *bhagats* refer to the Sikhs. Guru Ram Das prays that the sins of all those who serve God may be washed and they be kept in the *sangat* dear to God.¹²⁸ The *sant-jan* meditate on God and their suffering, illusion, and fear disappear through the instruction of the Guru (*Gurmat*).¹²⁹ In Rag Ramkali, a number of terms are used for the Sikhs: *Har ke log*, *Har-jan*, *Har Ram-jan*, *Ram-jan*, *sant*, *sant-jan*, *sadh*, *sevak*, and Gurmukh. Association with them turns crows into swans.¹³⁰ The men of God (*Har-jan*) meditate on the Name; *Har* and *Har-jan* become one.¹³¹ God Himself is the Guru, He Himself is the disciple (*chela*).¹³² They who find God sweet are eminent among men; they are the supreme men of God; greatness and peace come through the Name of

120. S 450-51.

121. S 451.

122. S 593.

123. S 444.

124. S 648.

125. S 172.

126. S 649. T 1361.

127. S 171.

128. S 666.

129. S 667.

130. S 881.

131. S 652.

132. S 669.

God, and this juice is tasted through the *sabad* of the Guru.¹³³ It is clear that Guru Ram Das refers to the Sikhs when he talks of *sants*, *bhagats*, and *sadhs*. The Guru himself is referred to as *sadhu* or *sant*.¹³⁴

The Sikhs represent a tradition which itself is distinct. In the Kali Age *dharma* has only one leg to stand upon; peace comes by singing the praises of God through the *sabad* of the Guru that serves as the medicine (*aukhad*). Without the seed of the Name there can be no harvest in the Kali Age. The Perfect Guru lodges the Name in the heart.¹³⁵ The message of the Guru, thus, serves as the only leg of *dharma* in the Kali Age. Guru Ram Das makes the explicit statement that the service of the Guru, instruction of the Guru, and *bhana* of the Guru represent a distinct way (*eh chal nirali gurmukhi*).¹³⁶ Only they find the Perfect Guru in the Kali Age on whose forehead it was written from the very beginning.¹³⁷ The foremost boon in the Kali Age is the Name.¹³⁸ The highest state in the Kali Age is attained through the *kirtan* of God, and we find God through the True Guru. Praise be to the True Guru who has made the Name manifest.¹³⁹ The best form of worship in the Kali Age is to praise God in accordance with the teaching of the Guru (*Gurmat*).¹⁴⁰ The best way to laud the Lord in the Kali Age is the Name : it is obtained through the teaching of the Guru.¹⁴¹ The Name of God protects the honour of God's devotees in the Kali Age.¹⁴² These references to the Kali Age leave no doubt that the path of the Gurus is the most efficacious in the Kali Age, if not the only efficacious path.

The goal is liberation-in-life. The *sakat* is indifferent to God and remains entangled in *maya*. The *manmukh* suffers from *haumai*. The *sabad* of the Guru is the antidote to the poison of *haumai* and *maya*.¹⁴³ By dying to self, one lives to quaff the nectar of love, and through the Guru's grace attains to liberation-in-life (*jivan mukt*).¹⁴⁴ To attain this objective, one should be ready to offer one's head to the True Guru.¹⁴⁵ To live in accordance with the Guru's *bhana* is to die while living; by dying-in-life one crosses the ocean of life and through the Guru's grace is absorbed in the Name.¹⁴⁶ The prayer of Guru Ram

133. S 445.

134. S 667.

135. S 446.

136. S 314.

137. S 986.

138. S 995.

139. S 697.

140. S 977.

141. S 1314.

142. S 1202.

143. S 300.

144. S 447.

145. S 1114.

146. S 775.

Das, therefore, is : 'keep me as you wish'.¹⁴⁷ The antidote to *maya* is renunciation, but renunciation-in-the-home (*vichchai girh udas*).¹⁴⁸ Another word for it is *alip* (detached).¹⁴⁹ An alternative phrase for the ideal is : *vich asa hoi nirasi*.¹⁵⁰ Indeed, the life of a householder is better than that of an ascetic who begs from door to door.¹⁵¹ That the Sikhs are and should be householders is taken for granted. In fact the compositions like the '*ghorian*' can be appreciated in this context. The caparisoned mare, the saddle and the whip, the songs sung for the bridegroom, the marriage party, and the bride serve as metaphors or similes for the human birth, *sabad* of the Guru, the Name, *Gur-gian*, loving devotion, and meeting with God.¹⁵² The marriage symbolizes union with God : it brings in the bridegroom, the marriage party, the bride and her friends, the natal home and the home of the in-laws, the rite of marriage, and the dowry.¹⁵³ The ceremony of betrothal is followed by the *padha* opening his *patri* to look for the auspicious time (*lagan, mahurat*), the marriage party coming home, and the performance of the wedding rite in which the bride and the bridegroom take rounds.¹⁵⁴ After this comes the composition known as *lavan* which is now used for the Sikh wedding ceremony called Anand.¹⁵⁵ This rite of the passage appears to be important to Guru Ram Das precisely because the Sikhs are householders.

House-holding for the Sikhs stands sanctified. Normally, the hoarding of wealth brings torment. Mansions and palace do not go with anyone and steeds are of no use.¹⁵⁶ However, they who are devoted to the Name, their wealth, raiment, and food are sanctified. Approved are their homes, mansions, palaces and abodes. Approved are their steeds, saddles and haversacks.¹⁵⁷ The sacred rivers like Ganga, Jamuna, Godavari and Sarsuti yearn for the dust of the *sadhu*'s feet to get purified. All the places of pilgrimage yearn for the dust of the *sadhu*'s feet. In fact the whole creation yearns for this dust. It is received through God's grace.¹⁵⁸ They who have the support of God are no longer dependent on other people.¹⁵⁹ "We wash the dust of their feet and drink the water".¹⁶⁰ Praise is to those who volunteer to serve the Guru.¹⁶¹ They serve

147. S 528, 670, 1337.

148. S 1295.

149. S 1249.

150. S 801.

151. S 587.

152. S 575-76.

153. S 78-79.

154. S 773.

155. S 773-74.

156. S 648. T 1358.

157. S 648. T 1359.

158. S 1263.

159. S 1135.

160. S 726.

161. S 725.

the *sangat* and think of the welfare of others.¹⁶²

Guru Ram Das recommends respect for everyone. The same light is in all, as all have been created by the same God; 'place your head underneath the feet of everyone'.¹⁶³ All can attain to liberation, whether they are Khatri, Brahman, Sud, Vais or Chandal. It is in this context that Guru Ram Das gives the example of Namdev, Kabir, Trilochan, Ravidas, Dhanna, and Sain.¹⁶⁴ Ravidas is mentioned as a Chamiar.¹⁶⁵ Namdev is mentioned as a Chhipa.¹⁶⁶ This was a declaration that the path of the Guru was open to all, including the lowest of the low. In the human body is the light of the True One.¹⁶⁷ All are equal in the eyes of the True Guru who is compassionate towards all.¹⁶⁸ The True Guru himself looked upon all with concern and consideration. He was *parupkaria*. Nevertheless, there were detractors (*nindak*) of the Guru.¹⁶⁹ There were some who obliged the Sikhs to render services to them without any authority from the Guru.¹⁷⁰ The Sikhs of the Guru who believe that God is on his side are dear to God.¹⁷¹ The Guru was prepared to forgive the detractors if they repented: they could still be redeemed. This was the greatness of the True Guru who was devoid of enmity (*nirvair*).¹⁷² Opposition to Guru Ram Das appears to have come from rival claimants to the office of Guruship. But they could approach the administrators too for support. Guru Ram Das refers to the earthly kings as subject to God's power who protects His devotees. The Guru and his Sikhs were under God's protection.¹⁷³ God is the sword and armour of the True Guru; they who think ill of him shall themselves be destroyed by God.¹⁷⁴

V

The *bani* of Guru Ram Das may now be seen in relation to the *sarovar* he excavated and the town he founded. Daily *kirtan* of Gurbani was performed in the midst of the *amritsar* in which the Sikhs bathed themselves. Apart from participating in the congregational worship, they ate food in the *langar* that was maintained by their voluntary contribution in cash, kind, and service. This place for earning merit (*dharamsal*) served as a model for other *dharamsals*

162. S 326.

163. S 1325.

164. S 835.

165. S 799.

166. S 976.

167. S 309.

168. S 300.

169. S 850.

170. S 317.

171. S 978.

172. S 854-55.

173. S 851.

174. S 312.

established by the representatives of the Guru. All human beings were welcome to join the congregational worship and to eat food in the *langar*.

The central *dharamsal* in Ramdaspur was unique due to the presence of the personal Guru but the *kirtan* of Gurbani in other *dharamsal* made them equally scored. The equation of the Sabad with Gurbani, and of Gurbani with the Guru, becomes extremely significant in this context. The equation of God with the Guru, and of the Guru with Gurbani, made the presence of God felt in the *sangat*.

The town of Ramdaspur has its own significance. In the first place, the realistic references to trade and artisanal occupations appear to be related to the presence of such people in Ramdaspur. Secondly, the earthly possessions of the Sikhs are sanctified. The temporal and spiritual concerns of the Sikhs are thus two sides of the same religious coin. The immanence and grace of God have their earthly expression in the dispensation of Guru Nanak and his successors, a dispensation that is the only hope of mankind in the Kali Age. Thus, in *bani* of Guru Ram Das God enters history through the Guru, his *bani*, and his Sikhs for the redemption of the world as an expression of the Divine Ordinance.

Presidential Address

(Ancient Section)

ARCHAEOLOGY OF THE VEDIC AGE IN HARYANA

*Dr Amar Singh**

Prof. J.S. Grewal, General President of the Punjab History Conference; Mr. Vice-Chancellor; Prof. Sukhdial Singh, Director of the Conference and fellow delegates participating in the Conference;

I consider it a great honour and privilege to be invited to preside over the Ancient Section of the present session of Punjab History Conference. The Punjab History Conference had made great contribution to the study of this region including Haryana over the last several decades. This region constitutes the territory of the Vedic Age and I have been associated with the protohistoric investigations of it, particularly in the Haryana region. It is for this reason, I have chosen 'Archaeology of the Vedic Age in Haryana' as the topic of my address here.

Scientific studies of Vedic literature began in India with the establishment of the East India Company *raj*. The publication of the translation of the *Rigveda* and other important texts of Sanskrit literature helped the growth of comparative linguistic studies in the nineteenth century. As a result, Maxmuller put forth the thesis that the Vedic literature was the product of Indo-Aryans, a branch of Indo-European speaking people. It was soon realized that the Indo-Europeans did not constitute any race, it was a group speaking common language. The history of India was conceived to begin with the coming of the Indo-Aryans around c. 1500 B.C. The early part of the twentieth century marked another important discovery in Indian History. The Indus civilization was discovered in early 1920s as a result of the excavations at Harappa and Mohenjodaro. Sir John Marshall, after a careful comparative study of the Indus civilization with the culture known from the *Rigveda*, opined that the Indus civilization is non-Vedic and pre-Vedic¹. But in the later half of the twentieth century, some archaeologists have advanced a thesis that the Indus civilization contained the elements of Vedic culture² or it was itself the product of Vedic Aryans³.

*Department of History, Maharishi Dayanand University, Rohtak-124001.

1. John Marshall (ed.), *Mohenjodaro and the Indus Civilization*, London, 1931, pp. 110-12.

2. S.R. Rao, *Lothal and the Indus Civilization*, Bombay, 1973.

3. S.P. Gupta, 'The Indus-Saraswati Civilization : Some New Developments' in *The Lost Saraswati and the Indus Civilization*, Jodhpur, 1989, pp. 180-200.

Presently the question has assumed provocative dimensions.

Haryana region formed eastern part of the geography of the *Rigveda* which mentions the Yamuna⁴, Saraswati⁵ and Drishadvati⁶ *nadis* of this tract. The region is also highly praised in the later religious literature being the land of *Brahmāvarta*⁷, Kurukshetra⁸ and forming part of *Āryāvarta* and *Madhyadesh*⁹. I have been working here since 1970s and surveyed large parts of the region. It was in the fitness of things that I examined the question of 'Archaeology of the Vedic Age in Haryana'.

The problem demands a correlation of the Vedic age with the archaeological cultures of the region. This involves the examination of the protohistoric cultural sequence in Haryana in relation to the Vedic age. The archaeological activities were initiated in Haryana during the second half of the 19th century. The interest was, however, confined only to the historical period. It was in the post-independence period that B.B. Lal¹⁰, Suraj Bhan¹¹ and others took initiative for the systematic survey of protohistoric settlements in the Sarasvati-Yamuna basin. Extensive explorations were conducted in course of time. Several sites such as Siswal, Mitathal, Banawali, Daulatpur, Mirzapur, Bhagwanpura, Balu, Kunal, Sugh, Hat, Rakhigarhi, etc. were excavated by the archaeological institutions for obtaining cultural sequence and to solve other related problems. The sequence of cultures thus established is as under :

Period I	Pre Harappan ¹² (Early Siswal)/ Early Harappan Culture	c. 2600 B.C.
Period II	Harappan Culture (urban)	c. 2300 B.C.
Period III	Late Harappan/Post Harappan Culture	c. 1900 B.C.
Period IV	Painted Grey Ware (PGW) Culture	c. 1100 B.C.
Period V	Northern Black Polished Ware (NBPW) Culture	c. 600 B.C.

The Vedic literature preceding the age of Buddha (c. 600 B.C.) broadly falls into two periods—the early Vedic period and the later Vedic period. The early Vedic period corresponds with the early parts of the *Rigveda*, while the later Vedic period relates to the Brahmana and Sutra literature. The later Vedic period represents a more developed stage of the early Vedic age.

The early Rigvedic period is characterised by a cattle keeping and barely

4. *Rigveda*, 5.52.17, 7.18.19, 10.75.5.

5. *Ibid.*, 4.61.2 and 8, 7.95.2, 10.75.5.

6. *Ibid.*, 3.23.4.

7. *Manusmṛiti*, 2.17.

8. *Mahābhārata*, Āranyaka Parva, 81.1.75.

9. *Manusmṛiti*, 2.21.

10. *Ancient India*, No. 10 & 11, pp. 138-146.

11. *Indian Archaeology—A Review*, 1962-63, p. 17.

12. The dating of pre Harappan Kunal to 3000 B.C. is too early and has not been supported by the c-14 dates from corresponding periods of Kalibangan and Banawali.

cultivating tribal society dominated by war-lords and the priestly class. The use of horse and charriots, copper artifacts, knowledge of silver and gold ornaments and the use of bows and arrows marked the life-style of the Rigvedic Aryan elites. Their religion was polytheistic and community feasts were arranged on the occasion of sacrifices. The later Vedic period was distinguished by settled agrarian society, rise of territorial statès, cultivation of rice and wheat alongwith barley and cattle keeping. Technological change is noticed in the introduction of iron. The cultural growth is marked by the introduction of large scale sacrifices and the growth of monotheistic tendencies in the religion. By the end of the later Vedic period they had almost reached the threshold of (second) urbanization.

The relationship between *Rigveda* and the Boghazkoi (Turkey) tablets dating to the 14th century B.C. has been well established. Several words and names of the Indo-Aryana language spoken by Mitannis in north Syria are very close to Rigvedic. This suggests that the ancestors of Mitannis and the authors of the *Rigveda* lived together around 1500 B.C. and they came to be separated after that. The *Rigveda* also shows close linguistic affinities with the old *Avestan* vocabulary and grammar. The old *Avestan* is dated between c. 1300 and 1000 B.C. Thus the *Rigveda* has to be dated between c. 1500 and 1000 B.C. The efforts by B.B. Lal to push back the date of the *Rigveda* to pre-1900 B.C. cannot be accepted as the correlation suggested by him between the end of the Harappan town of Kalibangan and the drying up of Saraswati has no sound basis¹³.

The Pre Harappan/Early Harappan culture marked the beginning of settled life in Haryana around 2600 B.C. The settlements include dwelling pits at Kunal, small hemlets of Siswal, Banawali, Balu and well planned settlements at Rakhigarhi. The pre Harappan culture had no local origin. It came from the western parts of the subcontinent.

The mature Harappan culture was distinguished by the growth of urban life and hierarchy of settlements. It was marked by specialized crafts, long distance trade, class based society and the rise of the state. The towns of Rakhigarhi, Balu and Banawali were fortified. The Harappans knew the art of writing which was written from right to left, standard weights and measures, bronze metallurgy, brick architecture and planned layout of townships. The culture has been dated by carbon-14 in the second half of the 3rd millennium B.C. The Harappan towns and their culture do not seem to have evolved locally. It marks a sudden growth of well planned settlements with a mature culture showing no evidence of local evolution.

The late Harappan/Post Harappan culture is distinguished by the absence

13. Suraj Bhan, 'Aryanization of the Indus Civilization', in *The Making of History : Essays presented to Irfan Habib*, (ed.) K.N. Panikkar, T.J. Byres, U. Patnaik, 2000, pp. 41-55.

of fortified and planned townships, inscribed seals, standard weights and measures and the impressive architecture. This suggests the collapse of the mature Harappan socio-political organization and the appearance of rural regional cultures which declined in further course of time.

The PGW culture is represented from Bhagwanpura, Panipat, Daulatpur, Tilpat, Pehova, Kurukshetra etc. It is distinguished by the use of a thin wheel made grey colour pottery, painted with black designs. Iron for the first time appears in India in this period. The people used bone points, iron arrow-heads and spearheads, copper antimony rods and bangles of glass. They have typical clay artifacts including terracotta *ghat*-shaped beads, discs and beads of semi-precious stones and glass. They lived in small villages and constructed round or semi circular huts. But in the later stage they constructed mud houses.¹⁴ At Bhagwanpura, the excavator has reported burnt brick structures in the last phase of the culture¹⁵. The discovery of terracotta violin-shaped figurines and decorated ram figurines at Bhagwanpura are significant. Horse as well as the charriot was known to the PGW people.

The PGW culture in Haryana reveals two phases. The settlements of the earlier phase are distinguished by light grey coloured pottery painted with black designs. The characteristic shapes include deep bowls and dishes. These settlements are by and large located in Fatehabad, Hisar, Jind, Kurukshetra, Ambala, Yamuna Nagar, Karnal, Panipat and Sonipat districts. The PGW found in Rohtak, Gurgaon and Faridabad districts is relatively coarser, has darkish colour and limited paintings. The deep bowls are also less common. This shows that the PGW people first entered northern Haryana along the Saraswati and Ghaggar. They moved further south and east later on. The PGW people, however, did not occupy the sandy tracts of Rewari, Mahendragarh and Bhiwani districts and southern parts of Sirsa, Fatehabad, Hisar, Bhiwani and Jhajjar districts. The PGW culture has been reported from 440 sites in Haryana as compared with the settlements of late Harappan/Post Harappan culture which are 538 in number. On 118 of these sites, the PGW people occupied the late Harappan mounds. The PGW culture got transformed into the NBPW urban culture around 600 B.C.

The NBPW is distinguished by the growth of urban settlements at Sugh, Agroha, Rohtak, Dhankot, Panipat, Sonipat, Raja Karna ka Qila, Pehova, etc. The period is marked by specialized crafts, long distance trade, introductions of Brahmi script written from left to right and the punchmarked coins.

The correlation of the archeological evidence with the Vedic age has to be settled on the basis of their chronological correspondence and cultural similarities. The Vedic age as said earlier is dated between c. 1500 B.C. and

14. Irfan Habib, *Indus Civilization*, 2002, New Delhi, pp. 71-74.

15. J.P. Joshi, *Excavation at Bhagwanpura 1975-76 and other Explorations and Excavations 1975-81 in Haryana, Jammu and Kashmir and Punjab*, 1993, pp. 39 & 41.

600 B.C. The *Rigveda* is dated 1500 to 1000 B.C. while the later Vedic literature is placed between c. 1000 B.C. and 600 B.C. The corresponding archaeological evidence in the cultural sequence of Haryana pertains to the PGW culture dated between c. 1200 and 600 B.C. This happens to be the culture of protohistoric dark age and represents a cultural tradition different from the chalcolithic-Bronze age tradition of the Pre Harappan/Early Harappan, mature Harappan and late Harappan/Post Harappan cultures. In fact there is a cultural break between these two traditions. J.P. Joshi has, however, brought to light some evidence of overlap between late Harappan and PGW culture at Bhagwanpura. But this has not been corroborated at any other excavated site in Haryana.

Most of the late Harappan settlements (420) were deserted without being occupied by PGW people. Among the PGW settlements also 322 were founded on the natural ground. Only 118 PGW settlements occur on late Harappan/post Harappan mounds. In the absence of the excavation it is not possible to say, whether PGW people came into contact with the late Harappan/post Harappan people at these sites. Further more the Brahmana and Sutra literature of the later Vedic age, falls in the PGW period only. Suraj Bhan has suggested that PGW culture in north India appears in its full fledged form. There is no evidence of the local evolution of the PGW culture. There is a possibility of the discovery of early or proto-PGW culture in the region, if excavations are undertaken on selected sites. This can help to procure the archaeological evidence of early Vedic period between c. 1500 and 1200 B.C. It is interesting to note that thin plain grey ware has been found in North West Frontier Province and northern Punjab of West Pakistan. Although, the Gandhar Grave culture with which the grey ware culture of north-west is associated, does not represent the settled agrarian life. A.H. Dani has dated the culture from 1600 B.C. onwards. He finds that the plain grey ware, associated with NBPW period at Charsada, marks only the continuity of the Gandhar Grave cultural elements in the region.

Use of horse, glass, violin-shaped figurines and the thin grey coloured pottery of the Gandhar Grave culture has broad similarities with the PGW culture.

It is evident from the above discussion that the archaeological culture of the Vedic age in Haryana is no other than the PGW culture. To identify the urban Harappan culture with the early Vedic culture is incorrect and cannot be substantiated. In the first instance, the Indus civilization dates between c. 2500 B.C. and 1900 B.C. while the Vedic age falls between c. 1500 and 600 B.C. Secondly, the material culture of the Indus civilization has no parallels in the Vedic literature. The Rigvedic society unlike the Indus civilization was not urban and was not acquainted with the knowledge of writing, town planning, monumental brick architecture like the forts, tanks, wells and drains. So far, there has been found no evidence of local domestication of horse in the Indus

civilization. The so-called fire alters and sacrificial pits from Kalibangan, Lothal and Banawali have been doubted by scholars. Prof. Irfan Habib has rightly distinguished the religious beliefs of the Rigvedic people from those of the Indus Civilization¹⁶. Thus, it is clear that the archaeology of the Vedic age cannot be correlated with either the Indus civilization of the late Harappan/post Harappan culture of the Bronze/copper age traditions. The most legitimate claimant for this in Haryana could only be the PGW culture and its still unexplored proto PGW phase.

Thank you very much.

16. Vibha Tripathi, *The Painted Grey Ware—An Iron Age Culture of Northern India*, 1976; R.C. Gaur (ed.), *Painted Grey Ware* (Proceedings of Seminar on Archaeology held at the Aligarh Muslim University, Aligarh, August 18-19, 1968).

ਪਰਧਾਨਗੀ ਭਾਸ਼ਣ

(ਪੰਜਾਬੀ ਸੈਕਸ਼ਨ)

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ : ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸ੍ਰੋਤ

ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਕੌਰ ਢਿੱਲੋਂ*

ਸਤਿਕਾਰਯੋਗ ਪਦਮਸ਼੍ਰੀ ਸ. ਸਵਰਨ ਸਿੰਘ ਬੋਪਾਰਾਏ ਜੀ, ਵਾਈਸ ਚਾਂਸਲਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ; ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਜੀ. ਐਸ. ਐਲ. ਦੇਵੜਾ; ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਜਗਤਾਰ ਸਿੰਘ ਗਰੇਵਾਲ ਜੀ, ਕਾਨਫਰੰਸ ਦੇ ਜਨਰਲ ਪ੍ਰੈਜ਼ੀਡੈਂਟ; ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਭਾਗ ਦੇ ਪ੍ਰੈਜ਼ੀਡੈਂਟ, ਪ੍ਰੋ. ਅਮਰ ਸਿੰਘ ਜੀ; ਮੱਧਕਾਲ ਭਾਗ ਦੇ ਪ੍ਰੈਜ਼ੀਡੈਂਟ; ਪ੍ਰੋ. ਗੁਰਬਖਸ਼ ਸਿੰਘ ਜੀ; ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਗ ਦੇ ਪ੍ਰੈਜ਼ੀਡੈਂਟ, ਪ੍ਰੋ. ਹਰੀਸ਼ ਸਰਮਾ ਜੀ; ਡਾ. ਸੁਖਦਿਆਲ ਸਿੰਘ, ਡਾਇਰੈਕਟਰ, ਪੰਜਾਬ ਇਤਿਹਾਸ ਕਾਨਫਰੰਸ; ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਚਜਿਸਟਰਾਰ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਪਰਮ ਬਖਸ਼ੀਸ਼ ਸਿੰਘ; ਕਾਨਫਰੰਸ ਵਿਚ ਭਾਗ ਲੈਣ ਲਈ ਆਏ ਡੈਲੀਗੇਟਸ; ਵਿਦਵਾਨ ਸਾਥੀਓ ਅਤੇ ਪਿਆਰੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਓ !

ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੈਂ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਵਾਈਸ ਚਾਂਸਲਰ ਸ. ਸਵਰਨ ਸਿੰਘ ਬੋਪਾਰਾਏ ਜੀ, ਕਾਨਫਰੰਸ ਦੇ ਡਾਇਰੈਕਟਰ ਡਾ. ਸੁਖਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਭਾਗੀ ਸਾਥੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣਾ ਅਭਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮੈਨੂੰ 36ਵੀਂ ਪੰਜਾਬ ਇਤਿਹਾਸ ਕਾਨਫਰੰਸ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਗ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਗੀ ਦਾ ਅਵਸਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਵਿਚ ਮੈਨੂੰ ਕੋਈ ਝਿਜਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਤਿਹਾਸ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਗ ਨਹੀਂ ਪਰ ਆਪਣੀ ਖੋਜ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਸਿੱਖ ਫਲਸਫੇ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਮੇਰੀ ਰੁਚੀ ਰਹੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਨਾਲ ਵੀ ਗੂੜ੍ਹਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਮਾਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ ਫਲਸਫੇ ਨੂੰ ਸਮਝੇ ਬਗੈਰ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਮੁਕੰਮਲ ਸਮਝ ਨਾਮੁਮਕਿਨ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਗਿਆਨ ਬਗੈਰ ਸਿੱਖ ਫਲਸਫੇ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਕਈ ਵਾਰੀ ਦੋਨਾਂ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੇ ਸ੍ਰੋਤ ਲਗਭੱਗ ਸਾਂਝੇ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਫਲਸਫੇ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਸ੍ਰੋਤ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਹੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਗਿਆਨ ਦਾ ਅਥਾਹ ਸਾਗਰ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰੀ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਸਾਹਿਤਕਾਰ, ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰੀ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਨੁਸਾਰ ਅਗਵਾਈ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਜਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ ਪੋਥੀ ਤੋਂ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ, ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਬਣਨ ਤੱਕ ਦਾ ਇਸ ਦਾ ਆਪਣਾ ਇਤਿਹਾਸ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ 12ਵੀਂ ਸਦੀ ਤੋਂ 17ਵੀਂ ਸਦੀ ਤੱਕ, ਜੈਦੇਵ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਤੱਕ ਅਤੇ ਬੰਗਾਲ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬ ਤੱਕ ਦੇ ਸੁਵਰਣ ਤੋਂ ਅਵਰਣ ਕਰੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ 36 ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ, ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਇਕਸਾਰਤਾ ਦੇ ਮਾਨਦੰਡ ਉੱਤੇ ਪਰਖ ਕੇ, ਸਮਿਲਿਤ ਅਤੇ ਸੰਪਾਦਿਤ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ 5 ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਕੁੱਝ ਵੱਧ ਦੇ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਇਤਿਹਾਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਧਰਮਾਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਫਿਰਕਿਆਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਧਰਮ ਰੀਤੀਆਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ

*ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ।

ਸਮਕਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਬਾਰੇ ਵੇਰਵੇ ਵੀ ਇਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਮਿਥਿਹਾਸ ਦੀ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵੀ ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਹੈ। ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਬਾਰੇ ਸੰਕੇਤਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਹਾਲਤਾਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਕਈ ਅਜਿਹੇ ਪਹਿਲੂਆਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਚਾਨਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਸ੍ਰੋਤ ਤੋਂ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਾਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਬਾਰੇ ਜੋ ਬਿਰਤਾਂਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਹੋਰਨਾਂ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਦੇ ਬਿਆਨਾਂ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਥਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਮਿਲਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਬਾਰੇ ਵੀ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕੇਵਲ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਗੁਰੂ ਇਤਿਹਾਸ, ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ, ਸਿੱਖ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਾ ਵੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਸ੍ਰੋਤ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ ਜਿਥੇ ਸਾਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਰਹਿਨੁਮਾਈ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਆਦਰਸ਼ ਜੀਵਨ-ਜਾਂਚ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤਿਕ, ਸਿਧਾਂਤਿਕ, ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਸੋਮਾ ਵੀ ਉਪਲੱਭਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਸੁਵਿਧਾ ਹਿਤ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪੱਖਾਂ ਦੀ ਘੋਖ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਇਤਿਹਾਸ, ਸਮਾਜਿਕ ਇਤਿਹਾਸ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਧਾਰਮਿਕ ਇਤਿਹਾਸ

ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਧਰਮਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਵਧੇਰੇ ਸਨ। ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਜੈਨ ਮੱਤ, ਜੋਗ ਮੱਤ ਅਤੇ ਨਾਥ ਮੱਤ ਵੀ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸਨ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਧਰਮ ਉਸ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਆਦਰਸ਼ ਸਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਬੁਠੀਆਂ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਮਗਰ ਲੱਗੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਵਿਚ ਬਹੁਦੇਵਤਾਵਾਦੀ ਅਤੇ ਅਵਤਾਰਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵ੍ਰਿਤੀਆਂ ਦਾ ਬੋਲਬਾਲਾ ਸੀ। ਯੋਗ ਸਾਧਨਾ ਅਤੇ ਮੂਰਤੀ ਪੂਜਾ ਦਾ ਪ੍ਰਚਲਨ ਵਧੇਰੇ ਸੀ। ਪੁਜਾਰੀ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਕਰਮਕਾਂਡਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਉਲਝਾਈ ਰੱਖਦੇ ਸਨ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਸਥਿਤੀ ਬਾਰੇ ਵਿਸਤਾਰ ਸਹਿਤ ਜਾਣਕਾਰੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ, ਵੈਸ਼ਣਵਾਂ, ਜੋਗੀਆਂ, ਸੰਨਿਆਸੀਆਂ ਆਦਿ ਦੇ ਪਾਖੰਡੀ ਰੂਪਾਂ ਬਾਰੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੇ ਪਾਖੰਡੀ ਅਤੇ ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਰੂਪ ਦਾ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਪੋਥੀਆਂ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹਨ, ਸੰਧਿਆ ਅਤੇ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਪੱਥਰਾਂ ਦੀ ਪੂਜਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਬਗਲੇ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਾਧੀ ਲਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਮੂੰਹੋਂ ਬੂਠ ਬੋਲ ਕੇ ਲੋਹੇ ਨੂੰ ਸੋਨਾ ਬਣਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਦਿਨ ਵਿਚ ਤਿੰਨ ਤਿੰਨ ਵਾਰ ਤਿੰਨ ਸਤਰਾਂ ਵਾਲੀ ਗਾਇਤ੍ਰੀ ਦਾ ਪਾਠ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਗਲ ਵਿਚ ਮਾਲਾ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਸਰੀਰ ਉੱਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਧੋਤੀ ਅਤੇ ਸਿਰ ਉੱਤੇ ਪਰਨਾ ਧਾਰਣ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸੱਚੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦੇ ਇਸ ਲਈ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਹ ਸਾਰੇ ਕਰਮਕਾਂਡ ਵਿਅਰਥ ਹਨ। ਵੈਸ਼ਣਵ ਸੰਪ੍ਰਦਾ ਵਾਲਿਆਂ ਲਈ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਬਾਰ ਬਾਰ ਧੋ ਕੇ ਉਸ ਉੱਪਰ ਚੱਕਰ, ਤਿਲਕ ਅਤੇ ਕੇਸਰ ਲਾਉਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਹ ਸਾਰੇ ਆਡੰਬਰ ਚੌਲਾਂ ਦੇ ਛਿਲਕੇ ਨੂੰ ਕੁੱਟਣ ਸਮਾਨ ਨਿਰਾਰਥਕ ਹਨ। ਉਹ ਸਾਜ ਵਜਾਉਂਦੇ, ਨੱਚਦੇ, ਪੈਰ ਮਾਰਦੇ, ਸਿਰ ਫੇਰਦੇ, ਮੁੜ ਮੁੜ ਤਾਲ ਪੂਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸੱਦੇਬਾਜ਼ ਲੋਕ ਆਪਣਾ ਢਿੱਡ ਭਰਨ ਲਈ ਬਾਜ਼ਾਰਾਂ ਵਿਚ ਨਾਟਕ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਬਾਰ ਬਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਧਰਤੀ ਤੇ ਪਟਕਦੇ ਹਨ।

ਜੋਗੀਆਂ ਅਤੇ ਸੰਨਿਆਸੀਆਂ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਫਿਰਕਿਆਂ ਬਾਰੇ ਸਿੱਧ ਗੋਸਟਿ ਅਤੇ ਹੋਰ ਕਈ ਬਾਣੀਆਂ ਵਿਚ

ਬਿਆਨ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਜੋਗੀਆਂ ਦੇ ਆਡੰਬਰਾਂ ਬਾਰੇ ਵਰਣਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਿਰ ਦੇ ਵਾਲ ਕਟਵਾ ਕੇ, ਗਲੇ ਵਿਚ ਕਢਨੀ, ਕੰਨਾਂ ਵਿਚ ਮੁੰਦ੍ਰਾਂ, ਹੱਥ ਵਿਚ ਡੰਡਾ ਅਤੇ ਸਰੀਰ ਉੱਤੇ ਵਿਭੂਤੀ ਲਾਈ ਫਿਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਆਪ ਤਾਂ ਗ੍ਰਿਹਸਥੀ ਨਹੀਂ ਵਸਾਉਂਦੇ ਪਰ ਗ੍ਰਿਹਸਥੀਆਂ ਦੇ ਘਰਾਂ ਤੇ ਨਜ਼ਰ ਲਾਈ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਰਿਧੀਆਂ ਸਿਧੀਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਸਿੱਧਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮੱਤ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਰਿਧੀਆਂ ਸਿਧੀਆਂ ਦਾ ਮਾਲਕ ਤਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਅੰਦਰੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਬਾਹਰੀ ਧਿਆਨ ਵਿਅਰਥ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸਾਕਤ ਅਤੇ ਵਾਮਮਾਰਗੀਆਂ ਦੇ ਪਾਖੰਡਾਂ ਦਾ ਵੀ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਲੋਕ ਅਤੇ ਪਰਲੋਕ ਦੋਹਾਂ ਤੋਂ ਖੁੰਝੇ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਭਗਵਤੀ, ਬੈਰਾਗੀ, ਉਦਾਸੀ, ਮੋਨੀ, ਮੁੰਡੀ, ਕਾਪੜੀਆਂ, ਰਾਮਦਾਸੀ, ਸਰੋਵੜੇ, ਦਿਰੰਬਰ, ਸ਼ਵੇਤਾਂਬਰ ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਵੀ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਸੰਗ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਮੁਸਲਿਮ ਧਰਮ ਦੇ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਕਰਮਕਾਂਡੀਆਂ ਦੀਆਂ ਰਹੁਰੀਤਾਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਬਹੁਤ ਟਿੱਪਣੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਅਸਲੀ ਧਰਮ ਦੇ ਅਸੂਲਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਸੁੰਨਤ, ਕਲਮੇ, ਕਾਬੇ, ਨਮਾਜ਼, ਤਸਬੀ ਆਦਿਕ ਬਾਹਰੀ ਵਿਖਾਵਿਆਂ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਤਾ ਦੇਣ ਲੱਗ ਪਏ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਵਰਣਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਕਾਜ਼ੀ ਜੱਜ ਬਣ ਕੇ ਇਨਸਾਫ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਬੈਠਦੇ ਹਨ, ਮਾਲਾ ਫੇਰਦੇ ਹਨ, ਅੱਲ੍ਹਾ ਅੱਲ੍ਹਾ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਨਸਾਫ਼ ਰਿਸ਼ਵਤ ਲੈ ਕੇ ਹੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜੇ ਕੋਈ ਇਤਰਾਜ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉੱਚਿਤ ਠਹਿਰਾਉਣ ਲਈ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਹਵਾਲੇ ਦੇ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਕਾਜ਼ੀ ਬੂਠ ਬੋਲ ਕੇ ਧਰਮ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਪਾਖੰਡ ਰਚ ਕੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਖਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜੋਗੀ ਲਾਲਚਾਂ ਵਿਚ ਅੰਨ੍ਹੇ ਹੋਏ ਫਿਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸਾਰੇ ਧਰਮ ਦੇ ਠੇਕੇਦਾਰ ਸਮਾਜ ਦੀ ਬਰਬਾਦੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਉਲੀਕਦੇ ਹਨ।

ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਦੇ ਵੱਧਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਬਾਰੇ ਵੀ ਸੰਕੇਤ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਚਰਚਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਹੁਣ ਅੱਲਾਹ ਕਿਹਾ ਜਾਣ ਲੱਗ ਪਿਆ ਹੈ। ਕੂਜਾ, ਆਜ਼ਾਨ, ਨਮਾਜ਼, ਮੁਸੱਲਾ ਹੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਧਾਰਮਿਕ ਕਹੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਹੁਣ ਨੀਲੇ ਬਸਤਰ ਧਾਰਣ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਗੋਰੂਏ ਨਹੀਂ। ਕਾਜ਼ੀ ਨੇ ਨਵਾਂ ਨਿਯਮ ਸ਼ਰੀਅਤ ਦਾ ਚਲਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਕੁਰਾਨ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਹੈ। ਪੁਰਾਣਾਂ ਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਨਹੀਂ ਰਹੀ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨਾਮ ਰਹਿਮਾਨ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਉੱਤੇ ਟੈਕਸ ਲਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਦੇ ਜ਼ਬਰਦਸਤੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਰਵਾਏ ਜਾਣ ਬਾਰੇ ਭਗਤ ਨਾਮਦੇਵ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਬਾਦਸ਼ਾਹ (ਮੁਹੰਮਦ ਬਿਨ ਤੁਗਲਕ) ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਮੈਂ ਤੇਰਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਇਸ ਲਈ ਤੈਨੂੰ ਕਰਾਮਾਤ ਕਰਨੀ ਹੋਵੇਗੀ, ਮੇਰੀ ਰਾਂ ਜੀਵਾਲਣੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਾ ਮੰਨਣ ਤੇ ਹਾਥੀ ਨੂੰ ਚਮਕਾ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਪਰ ਚੜ੍ਹਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਮਜ਼ਬੂਰਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਾਂ ਨੂੰ ਕਹਿਣਾ ਪਿਆ ਕਿ ਤੂੰ ਰਾਮ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਖੁਦਾ ਕਹਿਣ ਲੱਗ ਜਾ, ਤੇ ਇਵੇਂ ਆਪਣੀ ਜਾਨ ਬਚਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਧਰਮਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਰੂਪਾਂ ਬਾਰੇ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਸਮਾਜਿਕ ਇਤਿਹਾਸ

ਇਵੇਂ ਹੀ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਬਾਰੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੁਚੀ ਦਿਖਾਈ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦੇ ਵਿਤਕਰੇ, ਦਲਿਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਹੀਨਤਾ ਭਰਪੂਰ ਵਤੀਰੇ, ਇਸਤ੍ਰੀ ਪ੍ਰਤੀ ਅਸਮਾਨਤਾ ਵਾਲੇ ਵਿਵਹਾਰ, ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਭਿਖਿਆ ਢਿੱਡੀ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਅਸਮਾਨਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਨਿਖੇਧੀ ਬਾਰੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਮੱਧਕਾਲ ਵਿਚ ਵਰਣ ਦਾ ਸਥਾਨ ਜਾਤ-ਭੇਦ ਨੇ ਲੈ ਲਿਆ ਸੀ। ਸੂਦਰ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਪੁੱਤਰ ਵੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਕਹਿਲਾਉਣ ਲੱਗ ਪਿਆ ਸੀ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਉੱਤਮ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਉੱਚਤਾ

ਦਾ ਮਾਨਦੰਡ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਉੱਤਮ ਵਰਣ ਨੂੰ ਨਹੀਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜਾਤ ਦਾ ਗਰਬ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਫਿਟਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਬੀਰ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਗੱਲ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਅਤੇ ਸੂਦਰ ਕਹੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਭੇਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਦੀਆਂ ਰਗਾਂ ਵਿਚ ਲਹੂ ਹੀ ਵਗਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਜਾਤ-ਭੇਦ ਨੂੰ ਅਗਿਆਨਤਾ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਸਮੂਹ ਮਾਨਵਤਾ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਭੂ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰੀ ਪਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਸਮਾਨਤਾ ਉੱਤੇ ਇਸ ਲਈ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਅਵਰਣ (ਦਲਿਤ) ਕਹੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਅਸਮਾਨਤਾ ਦਾ ਵਿਵਹਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਕਬੀਰ ਜੀ ਅਤੇ ਨਾਮਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਅਸਮਾਨਤਾ ਵਾਲੇ ਵਤੀਰੇ ਨੂੰ ਹੰਢਾਉਣ ਬਾਰੇ ਵਿਵਰਣ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਭੈਰਉ ਰਾਗ ਵਿਚ ਨਾਮਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਚਰਚਾ ਹੈ ਕਿ ਬੜੇ ਭਗਤੀ ਭਾਵ ਨਾਲ ਮੈਂ ਮੰਦਿਰ ਵਿਚ ਗਿਆ ਸਾਂ ਪਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਨੇ ਮੰਦਿਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਸੁਟਵਾ ਦਿੱਤਾ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰਾ ਜਨਮ ਨੀਚ ਜਾਤ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਕਬੀਰ ਜੀ ਵੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਨੇ ਜੰਜੀਰਾਂ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਗੰਗਾ ਵਿਚ ਸੁੱਟ ਦਿੱਤਾ ਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨੇ ਮੇਰੀਆਂ ਬਾਹਾਂ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਮੈਨੂੰ ਹਾਥੀ ਸਾਹਮਣੇ ਸੁੱਟ ਦਿੱਤਾ।

ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਢਾਂਚੇ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ, ਭੱਟੀ, ਮੁਗਲ, ਪਠਾਨ, ਤੁਰਕ, ਠਾਕੁਰ, ਭੱਟ, ਜੱਟ, ਗੁੱਜਰ, ਵਣਜਾਰੇ ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਵਰਣਨ ਪਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਕਹੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਵਰਗ ਵਿਚ ਮੇਹਰ, ਮਲਕ, ਰਾਜਾ, ਰਾਉ, ਖਾਨ, ਚੌਧਰੀ, ਅਮੀਰ, ਸਿਕਦਾਰਾਂ ਆਦਿਕ ਬਾਰੇ ਜ਼ਿਕਰ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਰਿਤ੍ਰਾਂ ਬਾਰੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਵੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਜੋ ਆਰਥਿਕ ਅਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਸਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਬਹੁਤ ਵਿਵਰਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਹੈ ਕਿ ਕਈਆਂ ਦੇ ਗਲਾਂ ਵਿਚ ਗੁਲਾਮੀ ਦੇ ਸੰਗਲ ਪਾਏ ਹੋਏ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਕਸ਼ਟ ਸਹਿ ਰਹੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਕਿ ਹੋਰ ਬੇਸ਼ੁਮਾਰ ਜੀਵ ਘੋੜਿਆਂ ਤੇ ਚੜ੍ਹੇ ਫਿਰਦੇ ਹਨ, ਭਾਵ ਮਾਇਆ ਦੀਆਂ ਮੋਜਾਂ ਮਾਣਦੇ ਹਨ। ਭਾਗਾਂ ਵਾਲੇ ਤਲਾਈਆਂ ਤੇ ਬੇਛਿਕਰ ਸੌਂਦੇ ਹਨ ਜਦ ਕਿ ਕਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੇਵਾ ਵਿਚ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹਜ਼ੂਰੀ ਵਿਚ ਖਲੋਤੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਆਸਾ ਰਾਗ ਵਿਚ ਹੀ ਕਬੀਰ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਣਨ ਹੈ ਕਿ ਕਈ ਲੋਕ ਰੇਸ਼ਮ ਦੇ ਕੱਪੜੇ ਪਹਿਨਦੇ ਅਤੇ ਨਵਾਰੀ ਪਲੰਘਾਂ ਤੇ ਸੌਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਕਈਆਂ ਨੂੰ ਗਲੀ ਹੋਈ ਜੁੱਲੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ ਅਤੇ ਬਿਸਤਰੇ ਦੀ ਥਾਂ ਪਰਾਲੀ ਤੇ ਹੀ ਸੌਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਆਰਥਿਕ ਆਧਾਰ ਤੇ ਅਸਮਾਨਤਾ ਬਾਰੇ ਸੰਕੇਤ ਮਿਲਦੇ ਹਨ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਇਸਤ੍ਰੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਗੁਲਾਮਾਂ ਵਾਲੀ ਸੀ। ਇਸਤ੍ਰੀ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਸਤਾਂ ਵਾਂਗ ਦਾਨ ਵਿਚ ਵੀ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਪਤੀ ਦੀ ਮਿਤ੍ਰ ਉਪਰੰਤ ਉਸ ਨੂੰ ਸਤੀ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਸੀ, ਜਦਕਿ ਪਤਨੀ ਦੀ ਮਿਤ੍ਰ ਪਿੱਛੋਂ ਪਤੀ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਿਆਹ ਕਰਵਾਉਣ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਸੀ। ਬਹੁ-ਪਤਨੀ ਵਿਵਾਹ ਦਾ ਵੀ ਪ੍ਰਚਲਨ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸਤੀ-ਪ੍ਰਥਾ ਦੀ ਨਿਖੇਧੀ ਕਰਦਿਆਂ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਪਤੀ ਦੀ ਚਿਤਾ ਵਿਚ ਸੜ ਮਰਨ ਵਾਲੀ ਇਸਤ੍ਰੀ ਨੂੰ ਸਤੀ ਮੰਨਣਾ ਉਚਿੱਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਤਾਂ ਮਜ਼ਬੂਰੀ ਨਾਲ ਇਵੇਂ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਨਾਰੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਤਿਰਸਕਾਰ ਅਤੇ ਘਿ੍ਣਾ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਆਵਾਜ਼ ਉਠਾਈ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਔਰਤ ਨਾਲ ਹੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਜਨਮ ਲੈਣਾ, ਵਿਆਹ ਕਰਵਾਉਣਾ ਆਦਿ। ਔਰਤਾਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਜਨਮ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦਾ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਰਾਜਾ ਮਹਾਰਾਜਾ ਹੀ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਜਿਥੇ ਇਸਤ੍ਰੀ ਨੂੰ ਅਨੁਚਿਤ ਹੀ ਬੁਰਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਉਥੇ ਕੁਝ ਇਸਤ੍ਰੀਆਂ ਖੁਦ ਵੀ ਬੁਰੀਆਂ ਸਨ। ਰੰਨਾ ਹੋਈਆਂ ਬੇਧੀਆਂ.... ਵਿਚ ਕੁਝ ਇਸਤ੍ਰੀਆਂ ਦੇ ਚਰਿਤ੍ਰ-ਪਤਨ ਬਾਰੇ ਸੰਕੇਤ ਹਨ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਕਹਿਰ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਆਸਾ ਰਾਗ

ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਬਾਬਰ ਨੇ ਖੁਰਾਸਾਨ ਦਾ ਮਾਲਕ ਬਣ ਕੇ ਹਿੰਦ-ਵਾਸੀਆਂ ਨੂੰ ਭੈ-ਭੀਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਆਸਾ ਅਸਟਪਦੀਆਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਬਾਬਰ ਦੇ ਹਮਲੇ ਦੌਰਾਨ ਹੋਈ ਤਬਾਹੀ ਦਾ ਬਿਆਨ ਬਹੁਤ ਮਾਰਮਿਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਜਾਂਗਲੀ ਕੁੱਤਿਆਂ ਨੇ ਰਤਨਾਂ ਵਰਗੇ ਸੋਹਣੇ ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਬਰਬਾਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਕ੍ਰਿਪਾ ਨਾਲ ਚੰਗੇ ਘਰਾਂ ਦੀਆਂ ਸੁਆਣੀਆਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਿਰ ਮੀਢੀਆਂ ਨਾਲ ਸਜੇ ਹੁੰਦੇ ਸਨ, ਚੀਰਾਂ ਵਿਚ ਸੰਧੂਰ ਸਸ਼ੋਭਿਤ ਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਅੱਜ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚੇਹਰੇ ਮਿੱਟੀ ਵਿਚ ਰੁਲ ਰਹੇ ਹਨ। ਮਹਿਲਾਂ ਦੀਆਂ ਮਾਲਕਣਾਂ ਨੂੰ ਅੱਜ ਮਹਿਲਾਂ ਨੇੜੇ ਢੁੱਕਣ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ।

ਇਹ ਸੁੰਦਰੀਆਂ ਜਦ ਵਿਆਹੀਆਂ ਆਈਆਂ ਸੀ ਆਪਣੇ ਸੋਹਣੇ ਲਾੜਿਆਂ ਨਾਲ ਸਨ ਅਤੇ ਪਾਲਕੀਆਂ ਵਿਚ ਚੜ੍ਹ ਕੇ ਆਈਆਂ ਸੀ, ਬਾਹੀਂ ਚੂੜੇ ਅਤੇ ਹੱਥੀਂ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਜੜੀਆਂ ਪੱਖੀਆਂ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਈ ਸ਼ਗਨ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਲੱਖਾਂ ਰੁਪਏ ਦੇ ਸ਼ਗਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਇਹ ਗਿਰੀ ਛੁਆਰੇ ਖਾਂਦੀਆਂ ਅਤੇ ਸੋਹਣੀਆਂ ਸੇਜਾਂ ਮਾਣਦੀਆਂ ਸਨ। ਪਰ ਹੁਣ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੋਤੀਆਂ ਦੇ ਹਾਰ ਟੁੱਟ ਗਏ ਹਨ, ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗਲਾਂ ਵਿਚ ਗੁਲਾਮੀ ਦੀਆਂ ਰੱਸੀਆਂ ਪਈਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਧਨ ਅਤੇ ਜੋਬਨ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵੈਰੀ ਬਣ ਗਏ ਹਨ। ਜ਼ਾਲਮ ਸਿਪਾਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੇਪਤੀ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਧਾਲੀ ਲਿਜਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਹੁਣ ਜਦ ਬਾਬਰ ਦੇ ਹੁਕਮ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਹੋਇਆ ਹੈ ਤਾਂ ਆਮ ਪਰਜਾ ਤਾਂ ਕਿਤੇ ਰਹੀ ਪਠਾਨ ਰਜਵਾੜੇ ਵੀ ਰੋਟੀ ਲਈ ਆਤੁਰ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਮੁਸਲਮਾਨੀਆਂ ਦੇ ਨਿਮਾਜ਼ ਦੇ ਵਕਤ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂਆਣੀਆਂ ਦੇ ਪੂਜਾ ਦੇ ਸਮੇਂ ਖੁੱਭੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਹੁਣ ਨਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਟਿੱਕੇ ਲਾਉਣੇ ਯਾਦ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਚੌਕੇ ਸੁੱਚੇ ਕਰਨੇ। ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੀਆਂ ਮੁਸਲਮਾਨੀਆਂ, ਭਟਆਣੀਆਂ, ਠਾਕਰਾਣੀਆਂ ਅਤੇ ਰਾਜਪੂਤਾਣੀਆਂ ਵਿਧਵਾ ਕਰ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਧਵਾਵਾਂ ਦਾ ਮੰਦਾ ਹਾਲ ਹੈ, ਕੱਪੜੇ ਲੀਰੇ ਲੀਰ ਹਨ ਅਤੇ ਕਈਆਂ ਨੇ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਪਤੀਆਂ ਦੇ ਸਿਵਿਆਂ ਪਾਸ ਹੀ ਨਿਵਾਸ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ, ਘਰ ਬਾਰ ਸਭ ਲੁੱਟੇ ਪੁੱਟੇ ਗਏ ਹਨ।

ਮੁਗਲਾਂ ਅਤੇ ਪਠਾਣਾਂ ਦੀ ਤਬਾਹੀਕੁਨ ਜੰਗ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਤਿਲੰਗ ਰਾਗ ਵਿਚ ਫੁਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਬਾਬਰ ਪਾਪਾਂ ਦੀ ਜੰਝ ਕਾਬੁਲ ਤੋਂ ਚੜ੍ਹਾ ਲਿਆਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਜਬਰੀ ਨਜ਼ਰਾਨੇ ਮੰਗ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸ਼ਰਮ ਤੇ ਧਰਮ ਦੋਵੇਂ ਅਲੋਪ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਪਾਸੇ ਝੂਠ ਦੀ ਹੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਹੈ। ਚਾਰ ਚੁਫੇਰੇ ਖੂਨ ਵਹਿ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਸ਼ਹਿਰ ਲੋਥਾਂ ਦਾ ਭਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਹਮਲੇ ਨੇ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਲੀਰੇ ਲੀਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਬਰ ਦੇ ਆਕ੍ਰਮਣ ਸਮੇਂ ਹੋਈ ਤਬਾਹੀ ਦਾ ਮੋਹਣਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਏਨੀ ਮਾਰ ਪਈ ਕਿ ਚਾਰ ਚੁਫੇਰੇ ਕੁਰਲਾਹਟ ਉੱਠੀ, ਪਰ ਕੀ ਤੈਨੂੰ ਫਿਰ ਵੀ ਤਰਸ ਨਾ ਆਇਆ?

ਉਹ ਨਗਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਰੋਣਕਾਂ ਹੀ ਰੋਣਕਾਂ ਸਨ ਅੱਜ ਯੋਧਿਆਂ ਦੇ ਖੇਡ ਤਮਾਸ਼ਿਆਂ ਤੋਂ, ਘੋੜਿਆਂ ਤੇ ਤਬੇਲਿਆਂ ਤੋਂ, ਨਗਾਰੇ ਤੇ ਤੂਤੀਆਂ ਤੋਂ, ਪਸ਼ਮੀਨੇ ਦੇ ਗਾਤਰਿਆਂ ਤੋਂ, ਰੰਗ ਬਰੰਗੀਆਂ ਵਰਦੀਆਂ ਤੋਂ, ਸ਼ੀਸ਼ਿਆਂ ਅਤੇ ਸ਼ੀਸ਼ਿਆਂ ਵਿਚ ਦਿੱਸਣ ਵਾਲੇ ਸੁੰਦਰ ਮੁੱਖਾਂ ਤੋਂ ਵਿਹੀਨ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਸੋਹਣੇ ਮਹਿਲ, ਮਾੜੀਆਂ, ਸੋਹਣੀਆਂ ਸਰਾਵਾਂ, ਸੁਖਦ ਇਸਤ੍ਰੀਆਂ, ਸੋਹਣੀਆਂ ਸੇਜਾਂ, ਪਰਦਾਬਰਦਾਰ ਇਸਤ੍ਰੀਆਂ ਸਭ ਧਨ ਦੇ ਲੋਭੀਆਂ ਨੇ ਤਬਾਹ ਕਰ ਦਿੱਤੀਆਂ ਹਨ। ਬਾਬਰ ਦੇ ਹਮਲਿਆਂ ਸਾਹਮਣੇ ਪਠਾਣ ਹਾਕਮਾਂ ਦੇ ਸਾਰੇ ਜਾਦੂ ਟੂਟੇ ਨਿਸ਼ਫਲ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਤੇ ਮਹਿਲ, ਅਟਾਰੀਆਂ ਮੁਗਲਾਂ ਦੀ ਲਾਈ ਅੱਗ ਨਾਲ ਸੜ ਕੇ ਸੁਆਹ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਪਠਾਣ ਰਜਵਾੜਿਆਂ ਨੂੰ ਟੋਟੇ ਟੋਟੇ ਕਰਕੇ ਮਿੱਟੀ ਵਿਚ ਰੋਲ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮੁਗਲ ਤੇ ਪਠਾਣਾਂ ਦੀ ਜੰਗ ਵਿਚ ਦੋਹਾਂ ਧਿਰਾਂ ਵੱਲੋਂ ਤਲਵਾਰ ਆਦਿਕ ਹਥਿਆਰਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮੁਗਲਾਂ ਵੱਲੋਂ ਬੰਦੂਕਾਂ ਅਤੇ ਤੋਪਾਂ, ਅਤੇ ਪਠਾਣਾਂ ਵੱਲੋਂ ਹਾਥੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਵੀ ਉਪਲੱਬਧ ਹੈ।

ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ, ਬਾਣੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਮੁਗਲਾਂ ਦੇ ਭਾਰਤ ਆਗਮਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਜ ਦੀ ਸਮਾਪਤੀ

ਬਾਰੇ ਵੀ ਕਿਆਸ ਲਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਆਵਨਿ ਅਠਤਰੈ ਜਾਨਿ ਸਤਾਨਵੈ.... ਵਾਲੀ ਤੁਕ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਬਾਬਰਵਾਣੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਦੇ ਵੱਖਰੇ ਵੱਖਰੇ ਵਿਚਾਰ ਹਨ। ਡਾ. ਕਿਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਹੁਰਾਂ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ *Guru Granth Sahib as a Source of History* ਵਿਚ ਖੁਰਾਸਾਨ ਖਸਮਾਨਾ.... ਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦ ਬਾਬਰ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਹਮਲੇ (1519 A.D.), ਜਿਨਿ ਸਿਰਿ ਸੋਹਨਿ ਪਟੀਆ..., ਕਹਾ ਸੁ ਖੇਲ ਤਬੇਲਾ... ਅਤੇ ਜੈਸੀ ਮੈ ਆਵੈ ਖਸਮ ਕੀ ਬਾਣੀ... ਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦ ਬਾਬਰ ਦੇ ਤੀਜੇ ਹਮਲੇ (1520-21) ਬਾਰੇ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਲਾਹੌਰ ਸਹਰੁ ਜਹਰੁ ਕਹਰੁ... ਨੂੰ ਬਾਬਰ ਦੇ ਚੌਥੇ ਹਮਲੇ (1524) ਅਤੇ ਮੁਗਲ ਪਠਾਨਾਂ ਭਈ ਲੜਾਈ... ਨੂੰ ਪਾਣੀਪਤ ਦੀ ਲੜਾਈ (20 ਅਪ੍ਰੈਲ 1526) ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵੇਖਦੇ ਹਨ।

ਵਾਰ ਮਲਾਰ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਸਲੋਕ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਬਿਆਨ ਹੈ। ਚਰਚਾ ਹੈ ਕਿ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਮੰਗਤਿਆਂ ਵਾਂਗ ਧਨ ਇਕੱਠਾ ਕਰਦੇ ਫਿਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਬੇਵਕੂਫ਼ਾਂ ਨੂੰ ਵਿਦਵਾਨ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਕਲ ਦੇ ਅੰਨ੍ਹੇ ਪਾਰਖੂ ਵਿਦਵਾਨ ਕਰਕੇ ਜਾਣੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸ਼ਰਾਰਤੀ ਲੋਕੀ ਚੌਧਰੀ ਬਣੇ ਹੋਏ ਹਨ, ਭਾਵ ਹਰ ਪਾਸੇ ਕੂੜ ਦੀ ਸਰਦਾਰੀ ਹੈ। ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਪ੍ਰਜਾ ਤੇ ਜੋ ਟੈਕਸ ਲਾਉਂਦੇ ਸਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਣਨ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਭਗਤ ਨਾਮਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਵੀ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਵੱਲੋਂ ਆਪਣੇ ਉੱਤੇ ਕੀਤੇ ਅਤਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਬਿਆਨਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਜਿਵੇਂ ਸੁਲਤਾਨ, ਪਾਤਸ਼ਾਹ, ਦੀਵਾਨ, ਕਾਜ਼ੀ, ਆਦਿਕ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਹਵਾਲੇ ਵੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਰਾਜ ਸੰਬੰਧੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ, ਅਧਿਕਾਰੀਆਂ ਦੇ ਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਨੀ ਕਾਰਜਾਂ ਦਾ ਵਿਵਰਣ ਹੈ। ਇਹ ਜਾਣਕਾਰੀ ਵੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰੀ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਵਿਲਾਸੀ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਉਹ ਉੱਚੇ ਦਰਜੇ ਵਾਲੇ ਮਹਿਲਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ, ਸੋਹਣੀ ਸੋਜ ਮਾਣਦੇ ਸਨ, ਉੱਚ-ਕੋਟੀ ਦੇ ਲਸ਼ਕਰੀ, ਘੋੜੇ, ਹਾਥੀ, ਸੂਲ ਅਤੇ ਵਜੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਾਸ ਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਨਾਯਬ ਅਤੇ ਖਵਾਸੀ, ਭਾਵ ਸੇਵਕ ਸੇਵਿਕਾਵਾਂ, ਦੀ ਕੋਈ ਕਮੀ ਨਹੀਂ ਸੀ।

ਤਾਜ, ਕੁੱਲਾ, ਛੱਤਰ ਧਾਰਣ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਖਾਨ, ਮਲਿਕ, ਰਾਜਾ ਅਖਵਾਂਦੇ ਸਨ ਪਰ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਉੱਚਤਮ ਕੀਮਤਾਂ ਪਹਿਚਾਨਣ ਤੋਂ ਅਸਮਰਥ ਸਨ। ਅਜਿਹੇ ਰਾਜੇ ਅਨਾਚਾਰੀ ਸਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰੀ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪੂਰਨੇ ਪੂਰਦੇ ਸਨ। ਉੱਚ ਅਧਿਕਾਰੀਆਂ ਦੀਆਂ ਲੀਹਾਂ ਤੇ ਚਲਦੇ ਹੋਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੇਵਕ ਵੀ ਪ੍ਰਜਾ ਨਾਲ ਦੁਰਵਿਵਹਾਰ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਜੇ ਰਾਜੇ ਸ਼ੀਹਾਂ ਵਾਂਗ ਹਿੰਸਕ ਬਣੇ ਹੋਏ ਸਨ ਤਾਂ ਅਧਿਕਾਰੀ ਕੁੱਤਿਆਂ ਵਾਂਗ ਪ੍ਰਜਾ ਦਾ ਸੋਸ਼ਣ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਅਹਿਲਕਾਰਾਂ ਦੀ ਲੁੱਟ ਖਸ਼ੋਟ ਨੂੰ ਸ਼ੇਰਾਂ ਦੀਆਂ ਨਹੁੰਦਰਾਂ ਦੇ ਘਾਤ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਰਾਜੇ ਸ਼ੀਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੁਕੱਦਮ ਕੁੱਤਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਲਹੂ ਪੀਂਦੇ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਅਜਿਹੇ ਰਾਜਿਆਂ ਨੂੰ 'ਰਤੁ ਪੀਣੇ ਰਾਜੇ' ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਫੁਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜ਼ਾਲਮ ਰਾਜਿਆਂ ਦੇ ਕਲਜੁਗੀ ਸੁਭਾਉ ਦੀ ਛੁਰੀ ਸਨਮੁਖ ਧਰਮ ਖੰਡ ਲਾ ਕੇ ਉਡ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਚਾਰ ਚੁਫੇਰੇ ਮੱਸਿਆ ਦੀ ਰਾਤ ਵਾਂਗ ਕੂੜ ਦਾ ਅੰਧਕਾਰ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਚੰਦ੍ਰਮਾ ਰੂਪੀ ਸੱਚ ਨੂੰ ਦੱਬਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਸੰਕਲਿਤ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੀ ਬਾਣੀ, ਸਤੇ ਬਲਵੰਡੀ ਦੀ ਰਾਮਕਲੀ ਕੀ ਵਾਰ, ਬਾਬਾ ਸੁੰਦਰ ਜੀ ਦੀ ਰਾਮਕਲੀ ਸਦੂ ਅਤੇ ਭੱਟਾਂ ਦੇ ਸਵੱਈਆਂ ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਬਾਰੇ, ਗੁਰ ਗੱਦੀ ਦੀ ਚੋਣ ਦੇ ਮਾਪਦੰਡ ਬਾਰੇ, ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਹੁਕਮਰਾਨਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ, ਸਿੱਖ ਸਮਾਜ ਬਾਰੇ, ਸਿੱਖ ਪਹਿਚਾਨ ਬਾਰੇ, ਸਿੱਖ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਬਾਰੇ, ਗੁਰੂ ਘਰ ਦੇ

ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਬਾਰੇ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲੋਂ ਰਚੀ ਕੱਚੀ ਬਾਣੀ ਬਾਰੇ ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਜਾਣਕਾਰੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਜੋ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਸ੍ਰੋਤ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਸਾਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਸੰਦਰਭ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਜੋ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਭਰੋਸੇਯੋਗ ਸਿਰਜਨਾ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸੰਦੇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਕਾਲਕ੍ਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਵਸਥਿਤ ਜਾਣਕਾਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਪਰ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਨੇ ਬਾਣੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਰਾਹੀਂ, ਗਿਆਤ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਢੰਗ ਨਾਲ ਇਕੱਠਾ ਕਰਕੇ, ਅਜਿਹਾ ਚਿੱਤ੍ਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜੋ ਸਾਰਥਕ ਹੋਵੇ।

ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਹਾਂਸ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸਕ ਗਵਾਹੀ ਦੇ ਦੋ ਪੱਧਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਹਿਲੀ ਉਹ, ਜੋ ਗਵਾਹੀ ਆਪ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਗਵਾਹੀ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਦੀ ਮਨਸ਼ਾ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਦੂਸਰੀ, ਜੋ ਗਵਾਹੀ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਕਹਿੰਦੀ ਪਰ ਅਸਿੱਧੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਉਸ ਤੋਂ ਕਹਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਲਾ ਕਿਰਤਾਂ ਵਿਚ ਕਈ ਅਣਕਹੇ ਸਤਿ ਪਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਲੱਭਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਉਪਰੋਕਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਿੱਖ ਸਮਾਜ ਦਾ ਵਰਣਨ ਆਪਣੇ ਖੋਜ ਨਿਬੰਧ *Historical Analysis of Sikh Literature 1500-1850* ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ 'ਚੋਂ ਜਿੱਥੇ ਬਾਬੇ ਦੀ ਅਵਲੋਕਨੀ (visionary) ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦਾ ਪਤਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਸਾਨੂੰ ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਮੁੱਢਲੇ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਸੂਹ ਵੀ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬ੍ਰਹਮ-ਵਿੱਦਿਆ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੁੱਢਲੇ ਸਿੱਖ ਵਣਜਾਰੇ, ਸਿਲਪੀ ਅਤੇ ਧਨਾਢਾਂ ਦੇ ਗੋਲੇ ਸਨ। ਭਾਵੇਂ ਮੁੱਢਲੇ ਸਿੱਖਾਂ ਦਾ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਅੜਾਉਣ ਜਿੰਨਾਂ ਹੀ ਥਾਉਂ ਸੀ ਪਰ ਉਹ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਨੀ ਰਾਜਸੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਹੇਠ ਸਮਝਦੇ ਸਨ।

ਡਾ. ਜਗਤਾਰ ਸਿੰਘ ਗਰੇਵਾਲ ਹੁਰਾਂ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ *Guru Nanak in History* ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸ਼ਹਿਰਾਂ, ਤੀਰਥਾਂ, ਨਦੀਆਂ, ਪਵਿੱਤਰ ਸਥਾਨਾਂ ਦਾ ਭ੍ਰਮਣ ਕੀਤਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਭਾਵ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀਆਂ ਉਦਾਸੀਆਂ ਬਾਰੇ ਕਾਫ਼ੀ ਸੰਕੇਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਭਾਲੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਸੂਹੀ ਰਾਗ ਦੇ ਸਜਣ ਸੇਈ ਨਾਲਿ ਮੈ... ਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਠੱਗੀ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰਹਿਣ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਵੇਂ ਹੀ ਜਿਸ ਪਿਆਰੇ ਸਿਉਂ ਨੇਹੁ... ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਵੱਲੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਜੋਤੀ ਜੋਤਿ ਸਮਾਉਣ ਉਪਰੰਤ ਆਪਣੇ ਵੈਰਾਗ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਸੰਬੰਧੀ ਮਾਨਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਤੋਂ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕੱਚੀ ਬਾਣੀ ਜਾਂ ਨਕਲੀ ਬਾਣੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਹੀ ਹੋਣ ਲੱਗ ਪਈ ਸੀ ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅਨੁਯਾਈਆਂ ਨੂੰ ਕੱਚੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਪਾਠ ਪੜ੍ਹਨ ਤੋਂ ਗੁਰੇਜ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਕਿਹਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਜਦ ਗੋਇੰਦਵਾਲ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ ਤਾਂ ਉੱਥੋਂ ਦੇ ਚੌਧਰੀ ਅਤੇ ਤਪੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਰਾਮਦਾਸ ਜੀ ਰਚਿਤ 'ਗਉੜੀ ਕੀ ਵਾਰ' ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਵਿਰੋਧੀ ਨੇ ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਸ਼ਿਕਾਇਤ ਕੀਤੀ ਪਰ ਉਹ ਬੇਮੁਖ ਆਪਣਾ ਹੀ ਮੂੰਹ ਕਾਲਾ ਕਰਵਾ ਕੇ ਵਾਪਿਸ ਆਇਆ। ਉਸ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰਾਂ ਨੇ ਵੀ ਉਸ ਨੂੰ ਮੂੰਹ ਨਾ ਲਾਇਆ। ਆਖਿਰ ਉਸ ਦੀ ਪਤਨੀ ਅਤੇ ਭਤੀਜਿਆਂ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਪਨਾਹ ਦਿੱਤੀ। ਇਸੇ ਵਾਰ ਵਿਚ ਗੋਇੰਦਵਾਲ ਨੇੜੇ ਰਹਿੰਦੇ ਇਕ ਢੋਰੀ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਪਹਿਲਾਂ ਬੁਲਾਉਣ ਤੇ ਦਾਨ ਲੈਣ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ਪਰ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਬੇਟੇ ਨੂੰ ਭੇਜ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਪਾਖੰਡੀ ਬਗਲਾ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਬਾਹਰੋਂ ਸੰਤ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਅੰਦਰੋਂ ਕਪਟੀ ਹੈ। ਇਹ ਤਪੇ, ਤਪੱਸਵੀ ਕੌਣ ਸਨ, ਖੋਜ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਾਰ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਘਰ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਜੋ

ਪਹਿਲਾਂ ਗੁਰੂ ਘਰ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਹੁਣ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਸ਼ਰਨ ਵਿਚ ਆਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਮਸੰਦਾਂ ਬਾਰੇ ਗਿਆਨ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਰਾਮਦਾਸ ਜੀ ਨੇ 'ਰਾਗ ਤੁਖਾਰੀ' ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਬਾਰੇ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕੁਰੂਕਸ਼ੇਤਰ, ਜਮੁਨਾ ਸਥਿਤ ਤੀਰਥ (ਕਪਾਲਮੋਚਨ), ਸੁਰਸਤੀ ਨਦੀ ਸਥਿਤ ਤੀਰਥ (ਹਰਿਦੁਆਰ) ਤੇ ਗਏ। ਇਸ ਯਾਤ੍ਰਾ ਵਿਚ ਕਈ ਸਿੱਖ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸਨ। ਬਹੁਤ ਲੋਕਾਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਹਿਤ ਆਈ। ਇਸ ਯਾਤ੍ਰਾ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਾਥੀਆਂ ਨੂੰ ਯਾਤ੍ਰੀ ਕਰ (ਟੈਕਸ) ਨਹੀਂ ਦੇਣਾ ਪਿਆ। ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੋਏ 'ਅਭੀਚ' ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ ਅਭੀਜੀਤ ਨਖਤਰ ਕਰਕੇ ਇਸ ਯਾਤ੍ਰਾ ਦਾ ਸਮਾਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਸਾਰੰਗ ਰਾਗ ਵਿਚ ਰਚਿਤ ਗੁਰੂ ਰਾਮਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਕਾਹੇ ਪ੍ਰਤ ਝਗਰਤ ਹਉ ਸੰਗ... ਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਰਚੈਤਾ ਦਾ ਆਪਣੇ ਪੁੱਤਰ ਪ੍ਰਿਥੀਚੰਦ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਨ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਰਾਗ ਸੂਹੀ ਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦ ਤਿਨ ਕੀ ਬਖੀਲੀ ਕੋਈ ਕਿਆ ਕਰੇ... ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਿਥੀਚੰਦ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਉਚਾਰਿਤ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਿਥੀਚੰਦ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਬਾਰੇ ਅਤੇ ਕਈ ਹੋਰ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਗਰੀਬਾ ਉਪਰਿ ਜਿ ਖਿੰਜੈ ਦਾੜੀ... ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਸੁਲਹੀ ਖਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਸ ਨੇ ਦਾੜੀ ਉੱਤੇ ਹੱਥ ਫੇਰ ਕੇ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਨੂੰ ਗੁਰਗੱਦੀ ਤੋਂ ਲਾਹ ਕੇ ਪ੍ਰਿਥੀਚੰਦ ਨੂੰ ਬਿਠਾਏਗਾ ਪਰ ਕਰਨੀ ਕੁਝ ਅਜਿਹੀ ਹੋਈ ਕਿ ਉਹ ਖੁਦ ਹੀ ਸੜ ਮਰਿਆ। ਸੁਲਹੀ ਖਾਂ ਦੇ ਆਕ੍ਰਮਣ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਸੇਵਕਾਂ ਨੇ ਜੋ ਸੁਝਾਉ ਦਿੱਤੇ ਉਹ ਆਸਾ ਰਾਗ ਵਿਚ ਸੰਜੋਏ ਹੋਏ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਬਿਲਾਵਲ ਰਾਗ ਵਿਚ ਇਹ ਚਰਚਾ ਹੋਈ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸੁਲਹੀ ਖਾਂ ਦੇ ਆਕ੍ਰਮਣ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਕਿਵੇਂ ਵਾਲ ਵਾਲ ਬਚੇ ਸਨ।

ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਬਿਲਾਵਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਨੇ ਮਹਜਰਨਾਮਾ ਭੇਜਿਆ ਸੀ। ਅਕਬਰ ਨੇ ਉਸ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕਰਵਾਈ ਪਰ ਸ਼ਿਕਾਇਤਾਂ ਝੂਠੀਆਂ ਸਾਬਤ ਹੋਈਆਂ। ਇਸ ਦੀ ਚਰਚਾ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਗਉੜੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰਾਗ ਆਸਾ ਵਿਚ ਬਾਲਕ ਹਰਗੋਬਿੰਦ ਜੀ ਦੇ ਜਨਮ, ਇਕ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਵੱਲੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ਹਿਰ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜ਼ਹਿਰ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਣ, ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੇ ਪੇਟ ਦਰਦ ਨਾਲ ਮਰ ਜਾਣ ਬਾਰੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਚਰਚਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਗਉੜੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਹੀ ਹਰਗੋਬਿੰਦ ਜੀ ਨੂੰ ਸੀਤਲਾ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਜਗਿਆਸੂਆਂ ਲਈ ਸਤੇ ਅਤੇ ਬਲਵੰਡ ਦੀ ਰਾਮਕਲੀ ਕੀ ਵਾਰ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਹੈ। ਡਾ. ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ ਹੁਰਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਧਾਰਮਿਕ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹੈ। ਇਸ ਵਾਰ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸੰਸਥਾ, ਲੰਗਰ ਸੰਸਥਾ, ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਗੁਰਗੱਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਖਡੂਰ ਆ ਵੱਸਣ ਬਾਰੇ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਦੇ ਤਬਾਹ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਰਾਮਦਾਸ ਜੀ ਦੇ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗੁਰਗੱਦੀ ਤੇ ਬਿਰਾਜਣ ਬਾਰੇ ਵੀ ਪਤਾ ਚੱਲਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਪੰਥ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸਾਰ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਘਰ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਬਾਰੇ ਵੀ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਦੇ ਪੜਪੋਤੇ ਸੁੰਦਰ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ 'ਰਾਮਕਲੀ ਸਦੁ' ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਸੰਬੰਧੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਸ੍ਰੋਤ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਦੇ ਅੰਤਿਮ ਸਮੇਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਰਾਮਦਾਸ ਜੀ ਨੂੰ ਗੁਰਿਆਈ ਦਾ ਤਿਲਕ ਲਗਾਉਣ ਸਮੇਂ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਥਾਪਨਾ ਬਾਰੇ ਵੀ ਚਰਚਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਪਰਿਵਾਰ ਅਤੇ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਰਾਮਦਾਸ ਜੀ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਪਰਵਾਨ ਕਰਨ ਦੇ ਆਦੇਸ਼ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ ਬਾਰੇ ਵਰਣਨ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਸਦੁ ਤੋਂ ਇਹ ਵੀ ਗਿਆਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੁੱਝ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਰਾਮਦਾਸ ਜੀ ਨੂੰ ਗੱਦੀ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ

ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਵੀ ਕੀਤਾ ਸੀ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਰਾਮਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਸਮਝਾ ਬੁਝਾ ਲਿਆ ਸੀ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਇਹ ਉਹ ਲੋਕ ਹੋਣਗੇ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੁਰਗੱਦੀ ਦਾ ਦਾਵੇਦਾਰ ਸਮਝਦੇ ਹੋਣਗੇ।

ਭੱਟਾਂ ਦੇ ਸਵੱਈਏ ਵੀ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਹਿਲੇ ਪੰਜ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਜੀਵਨ, ਪਰਿਵਾਰ ਤੇ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਬਾਰੇ ਵਰਣਨ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੂੰ ਗੁਰਗੱਦੀ ਮਿਲਣ, ਗੁਰਜੋਤਿ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਸਿੱਖਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਵੱਧਦੇ ਮਹਾਤਮ ਬਾਰੇ ਵੀ ਚਰਚਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਕਿਸੇ ਵੀ ਸੰਗਠਨ ਨੂੰ ਠੀਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਚਲਾਉਣ ਵਿਚ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਆਦਰਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਿਚ ਸਹਾਇਕ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਧਰਮ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਤੇ ਪ੍ਰਸਾਰ ਵਿਚ ਵੀ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਉਸਾਰੂ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਿਚ ਗੁਰੂ, ਸੰਗਤ, ਪੰਗਤ ਜਾਂ ਲੰਗਰ, ਧਰਮਸਾਲ, ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਦਾਨ ਆਦਿ ਅਹਿਮ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਹਨ। ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਵੱਡਮੁੱਲੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬਹੁਤਿਆਂ ਦੇ ਬੀਜ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਹੀ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਦਾ ਸਰੂਪ ਸਿਧਾਂਤ-ਗਤ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਛੇਤੀ ਹੀ ਸੰਸਥਾ-ਗਤ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਹੀ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੋਤਿ ਹੀ ਅਗਲੇ ਗੁਰੂਆਂ ਵਿਚ ਸਰੀਰਾਂਤਰਿਤ ਹੋਈ। ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਤੋਂ ਖਡੂਰ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸਿੱਖਾਂ ਲਈ ਗੁਰੂ ਸੰਸਥਾ ਦੀ ਉੱਚ ਮਹੱਤਤਾ ਦੇ ਵਰਣਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਦੀ ਸੇਵਾ, ਗੁਰੂ ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਆਸਥਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਿੱਖਾਂ ਵਿਚ ਉੱਚ ਅਹਿਮੀਅਤ ਰੱਖਦੀ ਸੀ।

ਗੁਰੂ ਸੰਸਥਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਦੇ ਵੇਰਵੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਉੱਤਰਾਧਿਕਾਰੀ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਮਿਲਣੇ ਆਰੰਭ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਮਨਮੁਖ, ਬੇਮੁਖ, ਨਿੰਦਕ ਆਦਿ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵਾਲੀ ਬਾਣੀ ਵਧੇਰੇ ਸੂਖਮ ਪੜਚੋਲ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਗੁਰੂ ਘਰ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਪੰਥ ਵਿਰੋਧੀ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਵਿਚ ਲੱਗੇ ਹੋਏ ਸਨ, ਸਿੱਖ ਆਪਣੇ ਗੁਰੂਆਂ ਨੂੰ ਸਤਿਕਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਮਿਲਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਨੂੰ ਧਨ, ਸੰਪੱਤੀ ਆਦਿ ਦੇਣ ਦੀ ਰਾਏ ਵੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਸੰਸਥਾ ਪ੍ਰਫੁੱਲਿਤ ਰਹੇ। ਗੁਰੂ ਸੰਸਥਾ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਸੰਗਤਾਂ ਦੇ ਸੰਗਠਨ ਸਦਕਾ ਸਿੱਖ ਸਮਾਜ ਗੁਰੂ ਘਰ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ, ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਵੀ ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਰਾਮਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਪੰਥ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਵੱਧ ਰਹੇ ਖਤਰੇ ਅਤੇ ਉਸ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਰਾਮਦਾਸ ਜੀ ਬਾਰੇ ਜੋ ਜਾਣਕਾਰੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਉਸ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਵਧੇਰੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਕਈ ਇਤਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਵੀ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਜਾਂ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਸਿੱਖ ਮੱਤ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਇਹ ਗੁਰੂ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਹੈ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਇਸ ਵਿਚ ਸਮਾਇਆ ਹੋਇਆ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਚਰਚਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਬਦੇ ਰਵਿ ਰਹਿਆ ਗੁਰ ਰੂਪ ਮੁਰਾਰੇ। ਇਸ ਨੂੰ ਸਤਿਗੁਰ ਕੀ ਬਾਣੀ, ਧੁਰ ਕੀ ਬਾਣੀ, ਸਤਿਗੁਰ ਦੇ ਹੁਕਮ ਅਨੁਸਾਰ ਉਚਾਰੀ ਬਾਣੀ, ਸੱਚੀ ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਬਾਣੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਹੀ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਵਿਸਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਪੱਕੇ ਰੋਗੀ ਵਾਂਗ ਵਿਰਲਾਪ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ 'ਪੋਥੀ ਪਰਮੇਸਰ ਕਾ ਥਾਨੁ' ਕਹਿ ਕੇ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਵਰਣ ਤੋਂ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ

ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਕਿਰਤਾਂ ਵਿਚ ਸਪਸ਼ਟ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਅਤੇ ਗੁਰ-ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਅਭਿੰਨਤਾ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਝਲਕਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਅੰਤ ਇਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਪਦਵੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ। ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਕੱਚੀ ਬਾਣੀ ਸੰਬੰਧੀ ਚੇਤਾਵਨੀ ਨੂੰ ਵਿਦਵਾਨ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸੰਕਲਨ ਦੀ ਨੀਂਹ ਪਰਵਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਵਾਕ ਲੈਣ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਥਾ ਦੇ ਬੀਜ ਵੀ ਗੁਰੂ ਰਾਮਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸੱਚੇ ਨਾਮ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇਣ ਲਈ ਦੂਰ ਦੂਰ ਦੀਆਂ ਥਾਵਾਂ ਦਾ ਭ੍ਰਮਣ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਏਕਾਂਤ ਦੀ ਥਾਂ ਸੰਗਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਸ਼ਬਦ 'ਸੰਗਤ' ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਸੰਤ, ਗੁਰਮੁਖ ਆਦਿ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਅਨੁਯਾਈਆਂ ਲਈ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਫੁਰਮਾਨ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਜੀਵ ਵਡਭਾਗੀ ਹਨ ਜੋ ਸਤਿਸੰਗਤ ਵਿਚ ਜੁੜਦੇ ਹਨ, ਜਿਥੇ ਗੁਰੂ ਆਪਣੇ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਮਿਲਦੇ ਹਨ, ਬਾਣੀ ਦਾ ਸੁਣਨ, ਮਨਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਿੱਖ ਇਕੱਤਰ ਹੋ ਕੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਲਈ ਆਉਂਦੇ ਸਨ। ਗੁਰੂਆਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਹੀ ਸੰਗਤ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਵੱਧਣ ਲੱਗ ਪਈ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਰਾਮਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਤੋਂ ਪਤਾ ਚੱਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਸੰਗਤ ਪੂਰੀ ਚੜ੍ਹਤ ਵਿਚ ਸੀ ਅਤੇ ਸੰਗਤ ਦੀ ਸੰਗਤੀ ਨੂੰ ਅਠਾਹਠ ਤੀਰਥਾਂ ਸਮਾਨ ਪਵਿੱਤਰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਕਿ ਗੁਰੂ-ਨਿੰਦਕਾਂ ਲਈ ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਇਸਤ੍ਰੀਆਂ ਦੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਬਾਰੇ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਥਾਂ ਥਾਂ ਸਿੱਖ ਸੰਗਤਾਂ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੀਆਂ ਅਤੇ ਇਹ ਵਿਵਸਥਾ ਵੀ ਕੀਤੀ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਲੰਗਰ ਚਲਦਾ ਰਹੇ। ਲੰਗਰ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਤਕਰੇ ਦੇ ਇਕੋ ਹੀ ਪੰਗਤ ਵਿਚ ਬੈਠ ਕੇ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਦਸਵੰਧ ਜਾਂ ਦਾਨ, ਜਿਸ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵੀ ਵਰਣਿਤ ਹੈ, ਦਾ ਬਹੁਤਾ ਹਿੱਸਾ ਧਰਮਸਾਲ ਅਤੇ ਲੰਗਰ ਉੱਤੇ ਹੀ ਖਰਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਸਤ੍ਰੇ ਬਲਵੰਡੀ ਦੀ 'ਰਾਮਕਲੀ ਕੀ ਵਾਰ' ਵਿਚ ਸਪਸ਼ਟ ਬਿਆਨ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਜੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਲੰਗਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਤਨੀ ਮਾਤਾ ਖੀਵੀ ਜੀ ਦੀ ਨਿਗਰਾਨੀ ਹੇਠ ਚਲਦਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਰਾਮਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਤੋਂ ਪਤਾ ਚਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵੀ ਲੰਗਰ ਦਾ ਪ੍ਰਚਲਨ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸੀ।

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਸਿੱਖ ਪੰਥ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਬਾਰੇ, ਸਿੱਖ ਪੂਜਾ ਪੱਧਤੀ ਬਾਰੇ, ਆਦਰਸ਼ ਸਿੱਖ ਬਾਰੇ, ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਤੇ ਗੁਰੂ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਵੇਰਵੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਤੋਂ ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਕਿ ਬਾਣੀ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਸਿੱਖ ਪੂਜਾ ਪੱਧਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਹੀ ਅਰੰਭ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਰਾਮਦਾਸ ਜੀ ਦੀ 'ਗਉੜੀ ਕੀ ਵਾਰ' ਵਿਚ ਇਕ ਆਦਰਸ਼ ਸਿੱਖ ਦੇ ਲੱਛਣਾਂ ਬਾਰੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਜਾਣਕਾਰੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਤੜਕੇ ਉੱਠ ਕੇ ਨਾਮ ਧਿਆਉਣਾ, ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਨਾ, ਜਪੁ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਪਾਠ ਕਰਨਾ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਕੀਰਤਨ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਹਰ ਪਲ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਯਾਦ ਰੱਖਣਾ ਇਕ ਚੰਗੇ ਸਿੱਖ ਦੇ ਲੱਛਣ ਦੱਸੇ ਗਏ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਸਿੱਖ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਪਿਆਰੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਆਪ ਗਿਆਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਤਿਕਾਰ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰੀ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਆਪ ਵੀ ਨਾਮ ਜਪਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਹੋਰਨਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਜਪਵਾਉਂਦੇ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਰਾਮਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਗੁਰਸਿੱਖ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਵਧਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਤੋਂ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਇਸ ਸਿੱਟੇ ਤੇ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਸਿੱਖ ਮੱਤ ਦਾ ਪ੍ਰਸਾਰ ਅਮੀਰਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਗ਼ਰੀਬਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਸਿੱਖ ਮੱਤ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਅਮੀਰ, ਗ਼ਰੀਬ, ਕਿਸਾਨ, ਵਪਾਰੀ, ਦੁਕਾਨਦਾਰ, ਦਾਸ, ਛੋਟੇ ਸਰਕਾਰੀ ਮੁਲਾਜ਼ਮ ਸਭ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਰਹੇ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜਨ ਅਤੇ ਲੋਕ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਨੂੰ ਸਿੱਖ ਮੱਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸਾਰ ਦਾ

ਸੰਕੇਤ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਚਰਚਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਘਰ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਤਿੰਨ ਪੀੜ੍ਹੀਆਂ ਤੋਂ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਆ ਰਹੇ ਸਨ ਅਤੇ ਗੱਦੀ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਦਾ ਕਾਰਣ ਆਰਥਿਕ ਵੀ ਸੀ। ਇਹ ਵਿਰੋਧੀ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਵੇਲੇ ਵਧੇਰੇ ਸਕਿਆ ਹੋ ਗਏ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਤਾਂ ਸਿੱਤਰਾਂ ਅਤੇ ਦੁਸ਼ਮਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਨ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜਿੱਥੇ ਸਿੱਤਰ ਤੋਹਫੇ ਲੈ ਕੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਦੁਸ਼ਮਨ ਮਾਰਨ ਲਈ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਲਈ ਵਰਤੇ ਗਏ ਨਵੇਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਸਤਰੂਦਹਨ, ਦੀਨਸਰਣ, ਸਮਰਥ, ਸੰਤ ਸਹਾਈ, ਅਚਿੰਤੇ ਆਦਿਕ ਤੋਂ ਵਿਦਵਾਨ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਅਸੁਰੱਖਿਆ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਦੇਖਦੇ ਹਨ।

ਬਾਬਾ ਸੁੰਦਰ ਜੀ ਦੀ ਸਦ੍ਯ ਤੋਂ ਇਹ ਪਤਾ ਚਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਹੀ ਪੁਰਾਣੇ ਰੀਤੀ ਰਿਵਾਜਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਪੰਥ ਲਈ ਨਵੇਂ ਸੰਸਕਾਰ ਆਰੰਭ ਕਰਨ ਦੀ ਰੀਤ ਤੁਰ ਪਈ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਪਵਿੱਤਰ ਸਥਾਨ ਰਾਮਦਾਸਪੁਰ ਦੇ ਵਸਣ, ਰਾਮਦਾਸ ਸਰੋਵਰ ਦੀ ਮਾਨਤਾ, ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸੰਪੂਰਣ ਹੋਣ, ਅਤੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੀ ਝਾਤ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸੰਕਲਨ ਅਤੇ ਸੰਪਾਦਨ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਲਿਖਣ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਨਾਲ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਕੋਈ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਸੰਪਾਦਨ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਹੀ ਕੀਤਾ ਪਰ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸੰਕਲਨ ਪੂਰਵਵਰਤੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਹੀ ਅਰੰਭ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਪੋਥੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕੱਤ੍ਰਿਤ ਇਹ ਬਾਣੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਪਾਸ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਪਹੁੰਚੀ। ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੀ ਉੱਤਪਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬਿੰਦੂ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਹੋਈ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਾਲੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੀ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਪਹਿਚਾਣਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਵੇਲੇ ਹੀ ਰੱਖ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਸੀ।

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਹੈ। ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਭਾਰਤੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦਾ ਕੋਸ਼ ਪਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਲਗਭਗ ਪੰਜ ਸਦੀਆਂ ਵਿਚ ਵਿਆਪਤ ਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਭਾਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਭਾਰਤੀ ਭਗਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਨ। ਵਿਭਿੰਨ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀਆਂ, ਖਾਸ ਤੌਰ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਵ੍ਰਿਤੀਆਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਖੋਜ ਲਈ ਇਹ ਮਹਾਨ ਅਤੇ ਅਦੁੱਤੀ ਗ੍ਰੰਥ ਅਥਾਹ ਮੌਲਿਕ ਜਾਣਕਾਰੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਇਸ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਰਾਹੀਂ ਵੀ ਇਤਿਹਾਸ ਸਿਰਜਨ ਦੇ ਜਤਨ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿੱਪੀ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਵੀ ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਆਸਾ ਪੱਟੀ, ਰਾਮਕਲੀ ਓਅੰਕਾਰ ਆਦਿ ਬਾਣੀਆਂ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿੱਪੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਅੰਕਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ 31 ਰਾਗਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ 31 ਰਾਗਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਛਾਇਆਲਗ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਵੀ ਚਰਚਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਰਾਗਾਂ ਦੇ ਵਿਧਾਨ ਵੇਲੇ ਸੰਗੀਤ ਦੀਆਂ ਉੱਤਰੀ ਅਤੇ ਦੱਖਣੀ, ਮਾਰਗੀ ਅਤੇ ਦੇਸੀ, ਸਾਮੀ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਪੱਧਤੀਆਂ ਦੇ ਸਮਨਵੇਂ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਘਰ, ਤਾਲ, ਸੁਰ ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਮਿਲਦੇ ਸੰਕੇਤ ਸੰਗੀਤਕਾਰਾਂ ਦੀ ਜਗਿਆਸਾ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਿਸ਼ਾ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚਲੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਨੂੰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਵਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ ਤੇ ਗਾਉਣ ਦੇ ਆਦੇਸ਼ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਨ, ਉਹ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਲੋਕਵਾਰਾਂ ਬਾਰੇ ਹੋਰ ਜਾਣਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਤਸਾਹਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਤੱਥ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਤਿਹਾਸ ਸਿਰਜਿਆ ਅਤੇ ਲਿਖਿਆ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ, ਜੋ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਹੈ, ਨੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਵੀ ਕੀਤਾ

ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਦੋ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਆਪ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਚਾਹਾਂਗੀ।

ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਭੰਗੂ ਕਿੱਤ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿਚ ਕਸੂਰ ਦੇ ਇਕ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦਾ ਸੰਦਰਭ ਹੈ ਜੋ ਸ. ਹਰੀ ਸਿੰਘ ਭੰਗੂ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਫਰਿਆਦ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਸੂਰ ਦੇ ਪਠਾਣ ਮੇਰੀ ਪਤਨੀ ਲੈ ਗਏ ਹਨ। ਮੈਂ ਬੜੀ ਆਸ ਨਾਲ ਖਾਲਸੇ ਦੀ ਸ਼ਰਨ ਆਇਆ ਹਾਂ, ਮੇਰੀ ਮਦਦ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ। ਸ. ਹਰੀ ਸਿੰਘ ਭੰਗੂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਾਥੀਆਂ ਨਾਲ ਮਸ਼ਵਰਾ ਕੀਤਾ। ਉਸ ਵੇਲੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਵਿਚ ਕੁੱਲ ਚਾਰ ਮਿਸਲਾਂ ਹੀ ਠਹਿਰੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਫੌਜੀ ਤਾਕਤ ਕਸੂਰ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਦੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸ ਦੁਬਿਧਾ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲਣ ਲਈ ਸ. ਚੜ੍ਹਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਮਸ਼ਵਰਾ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਉੱਤੇ ਦੀਵਾਨ ਲਾ ਕੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚੋਂ ਹੁਕਮ ਲਿਆ ਜਾਵੇ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਹੈ :

ਹਾਥ ਜੋੜ ਸਭ ਸੰਗਤ ਖੜੀ। ਟੇਕ ਮਥੇ ਕਿਛ ਭੁਇ ਪਰ ਪੜੀ ॥

ਤੂ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਚੀ ਹੈ ਦੇਹ। ਸਿਖ ਸੰਗਤ ਕੋ ਸਚ ਵਾਕ ਦੇਹ ॥

ਚੁਕ ਪਤਰੇ ਤਬ ਗ੍ਰੰਥ ਜੀ ਦੇਖਾ। ਬਸੰਤ ਵਾਰ ਕੋ ਆਯੋ ਲੇਖਾ। 28 ॥

ਪਉੜੀ— ਪੰਜੇ ਬਧੇ ਮਹਾਬਲੀ ਕਰਿ ਸਚਾ ਢੋਆ ॥

ਆਪਣੇ ਚਰਣ ਜਪਾਇਅਨੁ ਵਿਚਿ ਦਯੁ ਖੜੋਆ ॥

ਰੋਗ ਸੋਗ ਸਭਿ ਮਿਟਿ ਗਏ ਨਿਤ ਨਵਾ ਨਿਰੋਆ ॥

ਦਿਨੁ ਰੈਣਿ ਨਾਮੁ ਧਿਆਇਦਾ ਫਿਰਿ ਪਾਇ ਨ ਮੋਆ ॥

ਜਿਸ ਤੇ ਉਪਜਿਆ ਨਾਨਕ ਸੋਈ ਫਿਰਿ ਹੋਆ ॥

ਦੋਹਰਾ— ਗ੍ਰੰਥ ਬਚਨ ਸੁਣ ਖੁਸ ਭਏ ਲਈ ਕਸੂਰ ਜਨੁ ਮਾਰ ॥

ਕਰੈ ਨਗਾਰੇ ਜੈਤ ਕੇ ਗੁਰ ਫਤੇ ਸੁ ਉਚ ਉਚਾਰ। 29 ॥

ਭਾਵ ਹੁਕਮਨਾਮੇ ਅਨੁਸਾਰ ਖਾਲਸੇ ਨੇ ਕਸੂਰ ਨੂੰ ਫਤਿਹ ਕਰਨ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਲਿਆ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਮੁਹਿੰਮ ਵਿਚ ਸਫਲ ਹੋਏ।

ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਬੁਰਾਈਆਂ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਗਈਆਂ ਸਨ। ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਦਲਿਤ ਸਿੱਖਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਾਦ ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ ਵਿਖੇ ਕਬੂਲ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ। ਇਸ ਵਿਰੁੱਧ ਆਵਾਜ਼ ਉਠਾਈ ਗਈ ਤਾਂ ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ। ਵਿਵਾਦ ਨੂੰ ਨਿਪਟਾਉਣ ਲਈ ਫੈਸਲਾ ਹੋਇਆ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਤੋਂ ਹੁਕਮ ਲਿਆ ਜਾਵੇ। ਉਸ ਵੇਲੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚੋਂ ਜੋ ਫੁਰਮਾਨ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਹੋਇਆ, ਉਹ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸੀ :

ਨਿਗੁਣਿਆ ਨੋ ਆਪੇ ਬਖਸਿ ਲਏ ਭਾਈ ਸਤਿਗੁਰ ਕੀ ਸੇਵਾ ਲਾਇ ॥

ਸਤਿਗੁਰ ਕੀ ਸੇਵਾ ਉਤਮ ਹੈ ਭਾਈ ਰਾਮ ਨਾਮਿ ਚਿਤੁ ਲਾਇ ॥

(ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 638)

ਇਸ ਫੁਰਮਾਨ ਉੱਤੇ ਅਮਲ ਕਰਦਿਆਂ ਦਲਿਤਾਂ ਨੂੰ ਦਰਬਾਰ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸ਼ਾਦ ਚੜ੍ਹਾ ਕੇ ਅਰਦਾਸ ਕਰਾਉਣ ਦੀ ਖੁੱਲ੍ਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਘਟਨਾ ਸੀ ਅਤੇ ਜਿਸ ਨੇ ਅੱਗੋਂ ਵੀ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ। ਇਹ ਘਟਨਾਵਾਂ ਸਿੱਧ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਓਟ ਲੈ ਕੇ ਸਿੱਖਾਂ ਨੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਲਾਸ਼ਾਨੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਿਆਂਦੇ।

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਅਦੁੱਤੀ ਗ੍ਰੰਥ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਇਕ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਜੋਂ ਕਰਨ ਦੇ ਜਤਨ ਕਈ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਡਾ. ਰੰਗੀ ਸਿੰਘ ਹੁਰਾਂ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਬਾਣੀਆਂ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਸੋਮੇ ਵਜੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼

ਮਾਨਤਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਡਾ. ਕਿਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ *The Adi Guru Granth : As a Source of History* ਨਾਮਕ ਛੋਟੀ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਇਤਿਹਾਸ ਬਾਰੇ ਵੱਡਮੁੱਲੀ ਸਾਮੱਗਰੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਡਾ. ਜਗਤਾਰ ਸਿੰਘ ਗਰੇਵਾਲ ਹੁਰਾਂ ਵੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਵੱਲ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਿਗਰਾਨੀ ਹੇਠ ਸੰਪੂਰਨ ਕੀਤੇ ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਹਾਂਸ ਦੇ ਖੋਜ ਨਿਬੰਧ *Historical Analysis of Sikh Literature* ਵਿਚ ਬਾਣੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਰਾਹੀਂ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਕਈ ਅਣਗੌਲੇ ਪਹਿਲੂ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਡਾ. ਬਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਖੋਜ ਪ੍ਰਬੰਧ *Sikh Gurus and Mughal State* ਵਿਚ ਇਸ ਗੱਲ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਬਾਣੀ ਸਾਨੂੰ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਇਤਿਹਾਸ ਬਾਰੇ ਜੋ ਗਿਆਨ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਉਸ ਨਾਲ ਕਈ ਇਤਿਹਾਸਕ ਖੱਪਿਆਂ ਨੂੰ ਭਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਅਤੇ ਮੁਗਲ ਬਾਦਸ਼ਾਹਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਭਰੋਸੇਯੋਗ ਸੰਕੇਤ ਵੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਉਪਲੱਬਧ ਹਨ। ਡਾ. ਮੁਖਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਹੁਰਾਂ ਆਪਣੀਆਂ ਕਿਰਤਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਗੱਲ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਅਸੀਂ ਪੰਦਰਵੀਂ ਤੋਂ ਸਤਾਰਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਲਿਖਣ ਸਮੇਂ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਕੇ ਉਕਤ ਸਮੇਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਲਿਖਾਂਗੇ ਤਾਂ ਉਹ ਅਧੂਰਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਡਾ. ਇਰਫਾਨ ਹਬੀਬ ਹੁਰਾਂ ਨੇ ਸਾਡਾ ਧਿਆਨ ਇਸ ਬੰਨੇ ਵੀ ਦਿਵਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭੂਮੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਸੰਬੰਧੀ ਭਰੋਸੇਯੋਗ ਤੱਥ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਕੁਝ ਹੋਰ ਕਾਰਜ ਵੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਹੱਤਤਾ ਬਾਰੇ ਹੋਏ ਹਨ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਦੀ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਚਰਚਾ ਏਥੇ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅਜੇ ਵੀ ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਕੁੱਝ ਕਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਾਕੀ ਹੈ।

ਅੰਤ ਵਿਚ ਮੈਂ ਇਹ ਵੀ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹਾਂਗੀ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਇਕ ਮੌਲਿਕ, ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਸ੍ਰੋਤ ਵਜੋਂ ਪਹਿਲ ਦਿੱਤੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਵਿਚ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਵੇਖਣ ਤੇ ਕਈ ਨਵੇਂ ਪਹਿਲੂ ਉਜਾਗਰ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਹਿਲੂਆਂ ਦਾ ਉਪਲੱਬਧ ਸਮਕਾਲੀ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਵੀ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਮੁਕੰਮਲ ਤੌਰ ਤੇ ਸਮਝਣ ਦੀ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਸਮਰਥਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਭਾਵੇਂ ਇਤਿਹਾਸ ਲਿਖਣ ਦੇ ਮੰਤਵ ਨਾਲ ਬਾਣੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਇਤਿਹਾਸ ਸੰਬੰਧੀ ਅਜਿਹੇ ਸੰਕੇਤ ਅਤੇ ਵਰਣਨ ਲੱਭੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹੋਰ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਸ੍ਰੋਤ ਵਿਚ ਉਪਲੱਬਧ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਘੋਖ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਉਚਿੱਤ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਫਲ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਥਾਵਾਂ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਤਾਂ ਹੀ ਬਣਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਸਹੀ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਵੀ ਹੋਰ ਡੂੰਘੇਰੀ ਖੋਜ ਲੋੜੀਂਦੀ ਹੈ।

ਮੱਧਕਾਲ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸਥਿਤੀ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਧਾਰਮਿਕ ਫਿਰਕਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਾਂ, ਅਤੇ ਖਾਸ ਤੌਰ ਤੇ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸਿੱਖਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਵੱਈਏ ਬਾਰੇ ਜੋ ਵਸਤੂਗਤ ਗਿਆਨ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸ੍ਰੋਤ ਵਿਚੋਂ ਨਹੀਂ ਲੱਭਦਾ। ਸਿੱਖ ਸਮਾਜ ਦੇ ਆਰੰਭ, ਵਿਕਾਸ, ਸੰਗਠਨ, ਪੂਜਾ-ਵਿਧੀ, ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜਾਂ, ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ, ਸੰਸਥਾਵਾਂ, ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਦੀਆਂ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦੇ ਲਈ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਇਕ ਮਾਤਰ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਅਦੁੱਤੀ ਸ੍ਰੋਤ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ। ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਭੁਲਾਉਣਾ ਨਹੀਂ ਚਾਹੀਦਾ। ਜਿਸ ਗੱਲ ਵੱਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕੁੱਝ ਨਵਾਂ ਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਕਹਿਣ

ਦੇ ਲੋਭ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਕਿਤੇ ਬਾਣੀ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਅਨਰਥ ਨਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹੋਈਏ। ਇਸ ਦੇ ਲਈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਮਰਯਾਦਾ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੀ ਸੂਖਮ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਅਕਾਦਮਿਕ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਲੋੜੀਂਦੀ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੌਜਵਾਨ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਅਤੇ ਸਮਰਥਾ ਬਖਸ਼ੇ, ਇਹੀ ਮੇਰੀ ਅਰਦਾਸ ਹੈ।

ਚੋਣਵੀਆਂ ਸਹਾਇਕ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ

ਪੰਜਾਬੀ

- ਅਸ਼ੋਕ, ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ, ਅਸ਼ੋਕ ਪੁਸਤਕਾਲਯ, ਦਸਮੇਸ਼ ਕਾਲੋਨੀ, 7-ਏ, ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਟਾਊਨ, ਪਟਿਆਲਾ, 1974.
- ਅਸ਼ੋਕ, ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ, ਸ਼ਬਦਾਰਥ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਜੀ, ਭਾਗ ਚਾਰ, ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1959.
- ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ, ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਰਪਣ, ਭਾਗ ਦਸ, ਰਾਜ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਜਲੰਧਰ।
- ਸੁਖਦਿਆਲ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ, ਗੁਰੂ ਕਾਲ (1469-1708), ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, ਜ਼ਿਲਦ ਪੰਜਵੀਂ, 2000.
- ਹਾਂਸ, ਸੁਰਜੀਤ, ਸਾਡਾ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸ, ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਫਾਊਂਡੇਸ਼ਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1992.
- ਜੌਗੀ, ਰਤਨ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾ.), ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਸ਼ਵ ਕੋਸ਼, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2002.
- ਜੌਗੀ, ਰਤਨ ਸਿੰਘ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਨਵਜੁੱਗ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਦਿੱਲੀ, 1969.
- ਜੋਸ਼, ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ, ਅਕਾਲੀ ਮੋਰਚਿਆਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ, ਆਰਸੀ ਪਬਲਿਕੇਸ਼ਨਜ਼, ਦਿੱਲੀ, 2001.
- ਨਾਭਾ, ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ, ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ, ਪੰਜਵੀਂ ਛਾਪ, 1990.
- ਜੋਧ ਸਿੰਘ, ਗੁਰਮਤਿ ਨਿਰਣੈ, ਲਾਹੌਰ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1945.
- ਦੁਨੀ ਚੰਦ, ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1987.
- ਭੰਗੂ, ਰਤਨ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਸੰਪਾ. ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1992.
- ਮਹਿਤਾਬ ਸਿੰਘ, ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਆਏ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਨਾਵਾਂ ਤੇ ਥਾਵਾਂ ਦਾ ਕੋਸ਼, ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1995.
- ਰਾਏ ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਇਕ ਨਜ਼ਰ, ਨਵੀਨ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1998.

ENGLISH

- Banerjee, A.C., *Guru Nanak and His Times*, Punjabi University, Patiala, 1971.
- Banerjee, Indubhushan, *Evolution of the Khalsa*, Vol. I, (2nd Ed.), University of Calcutta, Calcutta, 1936.
- Cunningham, J.D., (ed.), *A History of the Sikhs*, S. Chand & Co., Delhi, 1955.
- Daljeet Singh, *Sikhism : A Comparative Study of Its Theology and Mysticism*, Singh Brothers, Amritsar, 1994.
- Dewana, Mohan Singh, *A History of Panjabi Literature, 1100-1932*, Bharat Parkashan, Jalandhar, 1971.
- Dhillon, Balwant Singh, 'Sikh Gurus and Mughal State', Ph.D. Thesis, Guru Nanak Dev University, Amritsar.
- Dhillon, Balwant Singh, *Early Sikh Scripture Tradition : Myth and Reality*, Singh Brothers, Amritsar, 1990.
- Encyclopaedia of Sikhism*, Punjabi University, Patiala, 1992.
- Ganda Singh, *A Short History of the Sikhs*, Vol. I, Orient Longmans, Bombay, 1959.

- Ganda Singh, *Bibliography of Punjab*, Punjabi University, Patiala, 1966.
- Gopal Singh, *Guru Granth*, Gurdas Kapur and Sons Pvt. Ltd., Delhi.
- Grewal, J.S., *Guru Nanak in History*, Guru Nanak Dev University, Amritsar, 1972.
- Grewal, J.S., *Guru Nanak to Maharaja Ranjit Singh*, Guru Nanak Dev University, Amritsar, 1972.
- Grewal, J.S., *Sikhs of the Punjab*, Cambridge University Press, New York.
- Harbans Singh, *Perspectives on Guru Nanak*, Punjabi University, Patiala, 1999.
- Hans, S.S., *A Reconstruction of Sikh History from Sikh Literature*, ABC Publications, Jalandhar, 1988.
- Hans, S.S., *Historical Analysis of Sikh Literature*, Ph.D. Thesis, Guru Nanak Dev University, Amritsar.
- Irfan Habib, "Evidence for the 16th Century Agrarian Conditions in Guru Granth Sahib", *Indian Economic and Social History Review*, 1964.
- Khazan Singh, *History and Philosophy of Sikhism*, Lahore, 1914.
- Kirpal Singh, *The Adi Guru Granth as a Source History*, Principal Iqbal Singh Memorial Trust, Ludhiana/Patiala, 1997-98.
- Khushwant Singh, *A History of the Sikhs*, Vol. I, Oxford University Press, Delhi, 1991.
- Kohli, S.S., *The Critical Study of Guru Granth Sahib*, The Punjabi Writers Co-operative Industrial Society Ltd., Delhi, 1981.
- Macauliffe, M.A., *The Sikh Religion*, S. Chand & Co., Delhi, 1963.
- McLeod, W.H., *Guru Nanak and the Sikh Religion*, Oxford, London, 1968.
- Nijjar, Bakhshish Singh, *Punjab Under the Sultans (1000-1526 A.D.)*, Sterling, Delhi, 1968.
- Sher Singh, *Philosophy of Sikhism*, Sterling, Delhi, 1966.
- Talib, G.S., *Sri Guru Granth Sahib*, Punjabi University, Patiala.
- Tara Chand, *Influence of Islam on Indian Culture*, Indian Press, Allahabad, 1963.
- Teja Singh, *Sikhism : Its Ideals and Institutions*, Bombay, 1951.
- Trilochan Singh, *Guru Nanak : Founder of Sikhism*, Gurdawara Parbandhak Committee, Delhi, 1969.
- Trumpp, Ernest, *Adi Granth*, London, 1877.
- Wazir Singh, *Humanism of Guru Nanak*, Ess Ess Publications, Delhi, 1977.
- Various Issues of *Journal of Sikh Studies*, *The Panjab Past and Present* and *Proceedings of Punjab History Conference*.

THE ADI GURU GRANTH AS A SOURCE OF SOCIAL HISTORY AND CULTURE

Dr Kirpal Singh*

Like the *Rigveda* the *Adi Guru Granth* though religious in character is an important source of history relating to the life and culture of the times. It is very important to study the various strands of this venerable spectrum. The purpose here is to study it as a source of social history from various references, similes and metaphors used in the holy scripture.

Marriage

Niccolai Manucci, the Venetian traveller, who wrote an account of Mughal India 1653-1708, writes, "to their idea, there is not in this world anything to compare in importance with getting married. It is in marriage as they understand things that consists one of the greatest of felicities of human life. Imbued with that opinion children as soon as they talk and know how to say father and mother, are taught to say that they want to marry."¹ In the Sikh scriptures the idea of marriage has been sublimated by devotion to God who has been described as spouse of all human beings longing to meet the Lord. Guru Amar Das Ji writes, "In this world there is but one Spouse, the rest all others are His brides".² Guru Nanak writes :

"O thou Ignorant Bride why prides thou
And enjoyest not the love of thy
Spouse in thy own home."³

Guru Arjan writes, "I have got bride of pure deeds by Guru's Grace."⁴

An ideal woman has been described by Guru Arjan having thirty two qualities⁵ (Batisulakhani) and all these qualities have been counted by Dr Gopal Singh in a footnote on page 362 of his translation Vol. II of *Sri Guru Granth Sahib*. There is also mention of sixteen embellishments of ladies by Guru Arjan.⁶

These sixteen embellishments have been elaborately described by Abul Fazal in *Ain-i-Akbari* in the following way :

*1288, Sector 15-B, Chandigarh.

1. *Storia Do Mogor 1653-1708*, Edited, William Irvine, Vol. III, London, 1907, p. 54.
2. *The Adi Guru Granth*, p. 591.
3. *Ibid.*, p. 722.
4. *Ibid.*, pp. 370-71.
5. *Ibid.*, p. 371.
6. *Ibid.*, p. 1361.

"A woman is adorned by sixteen things :

1. Bathing
2. Anointing with oil
3. Braiding hair
4. Decking the crown on her head with jewels
5. Anointing with sandal wood
6. The wearing of dresses and these are of various kinds...
7. Sectarial marks of caste and often decked with pearl and gold ornaments
8. Tinting with lampblack like collyrium
9. Wearing ear-rings
10. Adorning with nose rings of pearls and gold
11. Wearing ornaments round the neck
12. Decking with garlands of flowers of pearls
13. Staining the hands
14. Wearing a belt hung with small bells
15. Decorating the feet with gold ornaments
16. Eating Pan."⁷

Finally blandishment and artfulness—all these qualities of women have been described by Guru Arjan in the spiritual context—female human beings preparing for meeting the lord—God.

At places the contemporary condition of women has been also depicted which is deplorable. Namdev refers in the Ram Kali Raga, the practice offering women in charity at the places of pilgrimage. He writes :

"If man makes gifts of horses, gifts of elephants, gift of women with their couches and land even then all these equal not the Lord's Name."⁸

Ravidas also writes in the same strain. He states :

"If one bathes in Kurukshetra at the time of eclipse and if he makes offering of his wife with decoration—they are of no avail if he practices slander."⁹

Guru Nanak has described the degrading condition of women. He writes :

"The women have become submissive and weak while men have become tyrants. Self culture and self control and piety all have been abandoned and they eat whatever is forbidden. They have lost all sense of shame and lost whatever honour they had says Nanak. God alone is True, search not for another."¹⁰

Polygamy

According to Abul Fazal Akbar had seraglio of 5000 women supervised by a separate staff of female officers.¹¹ A large harem was privilege of aristocracy, the prerogative of chieftains and fashion of the age. It was common

7. Abul Fazal, *Ain-i-Akbari*, Vol. III, Calcutta, 1948, p. 343.

8. *The Adi Guru Granth*, p. 973.

9. *Ibid.*, p. 875.

10. *Ibid.*, pp. 1242-43.

11. *Ain-i-Akbari*, p. 46.

among the Hindus and the Muslims, Guru Amar Das in Sri Raga refers to it :

If we enjoy myriads of women
And rule over nine divisions of the world
We receive not God's Grace without true Guru and are
Caste into womb again over again.¹²

Alberuni writes, "Some Hindus think that the number of wives depend upon castes. For instance, a Brahmin may marry four wives, a Kshatriya three, a Vaishya two and a Sudra one."¹³ The harem of Muslim chieftains had a large number of women of different origin as it was their common belief :

"Buy a Khurasani woman for her work, a Hindu woman for her capacity for nursing children, a Persian woman for pleasure of company and Transoxinian for thrashing her as a warning for other three."¹⁴

Guru Nanak refers to these different types of women in the harems of Muslim nobles. The word 'harem' is indicative of Muslim women's apartment. Guru Nanak writes in Var Asa :

Saddled horses, swift like wind and belles of every complexion adorned the harem of nobles who dwell in houses, pavillions and lofty mansions and make ostentations.¹⁵

Prostitution

The profession of prostitution had been in vogue since the time immemorial. There are stories and examples galore of prostitutes and gainkas in the *Puranas*, *Shastras* and *Smritis*. Alberuni writes, "People think with regard harlotry that it is allowed to them."¹⁶ Guru Ram Das, the fourth Sikh Guru has confirmed the existence of prostitution in ancient times when he writes :

Ajamal who mated with prostitutes, he too was saved uttering the name of God.¹⁷

In the *Adi Guru Granth* there are about a dozen references to prostitutes. The most important simile is that the father of son of prostitute cannot be identified.¹⁸

During the Muslim rule the evil appears to have spread far and wide. Ala-ud-Din Khilji fixed tariff of wages for public women and a number of prostitutes in Delhi were given in marriage relieving the profession of too much congestion.¹⁹ Akbar, the Mughal Emperor constructed a separate quarter outside the city of Delhi : All public women were asked to reside there. Special state officials were appointed to supervise them.²⁰ Guru Arjan, the fifth Sikh Guru, who was

12. *The Adi Guru Granth*, p. 26.

13. *Alberuni's India*, English translation by E. C. Sachan, Delhi, 1964, p. 261.

14. Quoted in Kirpal Singh Narang's, *History of Punjab, 1526-1857*, Delhi, 4th Edition, p. 25.

15. *The Adi Guru Granth*, p. 472.

16. *History of Punjab*, Vol. III, Punjabi University, Patiala, 1972, p. 333.

17. *The Adi Guru Granth*, p. 995. Ajamal was the ruler of Kanauj.

18. *Ibid.*, see pages 238, 528, 837, 1039, 1415.

19. K. M. Ashraf, *Life and Condition of the People of Hindustan*, New Delhi, 1970, p. 265.

20. P. N. Chopra, *Some Aspects of Social Life during Mughal Age*, Jaipur, 1963, p. 170.

contemporary of Akbar writes that people have no scruple in visiting the prostitutes. He writes :

Man in contemplating evil no sloth feels,
In enjoying harlot no shame he has.²¹

Sati

The word 'Sati' has been used in the *Adi Guru Granth* in different connotations. It implies truthful, immortal, disciplined, virtuous, generous, pure etc. It also refers to the custom of Sati by which a widow used to burn herself with her dead husband. It was considered virtuous according to the fourth chapter of *Parashar Simriti*.²²

The custom of Sati or self-immolation was originally restricted to high castes like Brahmins and Kshatriyas. It was very popular with the Rajputs. Ibn Batuta who visited India during Sultanate period and Niccolai Manucci, the Venetian traveller who visited India during the Mughal period have described this custom in detail. "A procession was soon formed to conduct her to the place of cremation. The Brahmins and other relations joined the procession and showered their profuse greetings on the widows on the glorious fortune that attended her. The woman took coconut in her right hand and a mirror in her left and rode on a horse."²³ Manucci writes "When these ceremonies are finished...(widow) mounts to the top of pyre and lying down on her side closely embraces her husband. At once the relations bind her feet strongly by two ropes to two posts driven into ground for the purpose. Next they throw some more wood and cowdung on the two bodies...they apply light."²⁴

In the *Adi Guru Granth*, this cruel custom has been condemned as it has been clearly stated by Guru Amar Das, the third Sikh Guru :

'They are not called Satis who burn themselves with their husband's corpses
Nanak they are known as Satis who die with the sheer shock of separation
They too are known as Satis who abide in modesty and contentment, who wait their
Lord and rising in the morning ever remember him.
The wives burn themselves in the fire with their husband. If they heartily love their
spouse then suffer they great bodily and mental pang ever otherwise.
Nanak if they love not their husband, why should they burn themselves in fire?
Whether the husband be alive or dead such life remains away from him.'²⁵

Sports and Amusements

In the *Adi Guru Granth* there are a number of references to the Sports and diversions which were popular among the people. The reference to the various sports are made in the similes and metaphors used in the spiritual

21. *The Adi Guru Granth*, p. 1143.

22. Bhai Kahn Singh, *Mahankosh*, Language Department, Patiala, 1960, p. 112.

23. K. M. Ashraf, *Life and Conditions of People of Hindustan*, New Delhi, p. 187.

24. Niccolai Manucci, translated by William Irvine, *Storia Do Mogor or Mughal or Mughal India*, London, 1907, Vol. III, p. 60.

25. *The Adi Guru Granth*, Var Suhi, p. 787.

context but these clearly establish their widespread popularity. The following sports have been mentioned there :

1. Chess

According to Amir Khusro, the game of chess was of Indian origin and has been in vogue in India since the ancient times. Its references are available in the *Ramayana* and *Mahabharata*. During the Mughal Period, the kings and nobles took great delight in playing this game. Akbar is said to have played the game of chess with slave girls as pieces moving on the chequered pavement. Manucci writes that by playing chess they learn to govern, place and displace give and take with direction to the glory and gain of their projects. Guru Nanak writes in the *Adi Guru Granth* :

“He who talks much is termed a buffoon.²⁶

He succeeds not in playing at chess and his chessmen reach not the goal.”

2. Chauparh

The antiquity of Chauparh is undisputed. It continued to be invogue in India throughout the Mughal period, in the 17th century Chauparh became the favourite game of Akbar's court.²⁷ The Mughal Emperor framed its rules and regulations and made it very popular. In the *Ain-i-Akbari* Abul Fazal writes : “Formerly many grandees took part in this game, there were often as many as two hundred players and no one was allowed to go home before he had finished sixteen games which in some cases lasted three months.”²⁸ *Ain-i-Akbari* gives the detailed description of the game. The game of Chauparh has been referred to at several places in the *Adi Guru Granth* :

With the dice of falsehood and egotism, the mortals play the chauparh of self-conceit.²⁹

Again, Guru Nanak writes in Asa Patti :

The Lord began to play the game of Chauparh by making four ages his dice-cloth.

He made all his creatures His pieces and Himself began to throw the dice.³⁰

Guru Arjan writes in the Basant Raga :

Let the pious deeds be thy dice cloth (Chauparh) and make thou truth thine dice.³¹

The use of dice is an important function in the game of Chauparh and that has been referred to at a number of places. Kabir writes :

Kabir says that those persons never fail who know how to throw the dice.³²

The simile used in the *Adi Granth* is that God is playing the game of chess. This world is chess board and all creatures are his chessmen. According

26. *The Adi Guru Granth*, p. 70.

27. *Ibid.*, p. 359.

28. *Ain-i-Akbari*, Translated H. Blockmann, Delhi, 1965, p. 316.

29. *The Adi Guru Granth*, p. 34.

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*, p. 1185.

32. *Ibid.*, p. 793.

to Bhai Kahn Singh those chessmen who have crossed forty two small rectangles or squares in Chauparh are called *pacca*, viz. near the destination and those who are in the process of crossing are called *kacha* viz *raw*. God looks after both the categories. Guru Amar Das writes :

Placing the pieces on the dice cloth
Thou thyself seest the imperfect and perfect ones.³³

Guru Nanak writes in the *Var Asa* :

Thou seest thy creation as also losing winning pieces (good or bad men) upon this earth.³⁴

Guru Arjan writes :

He Himself is dice as well as pieces in the game (of Chauparh).³⁵

3. Chaugan

Chaugan has been popular with the Afghans as well as Mughal kings. Qutabuddin Aibak founder of Slave Dynasty in India died of fall from horse while playing polo. Chaugan was the favourite game of the Mughal emperor and nobles. Some-times the ladies of royal household took part in it. Akbar the Mughal emperor liked it most as it has been stated by Abul Fazal, "The occupation of Chaugan acquired a predominance over other forms of pleasure and the Emperor spent most of his time in it. The game was played on horseback each player holding in his hand a chaugan stick with a crooked end to hit the ball while the horse was galloping even on full speed." Guru Arjan has referred to this game in the *Adi Guru Granth* in the following words :

"The players of Polo should not catch the saddle bow after mounting their horse."³⁶

4. Wrestling

Wrestling was one of the most common games during the medieval period. It was a diversion for the rich and physical exercise for the commoner. Wrestling matches were witnessed by one and all the winners were applauded profusely. Guru Arjan has described one of the wrestling bout in his verses :

"I am petty wrestler of the Lord
Having met the Guru I have put on a tall plumed turban
All the assemblage to witness wrestling is gathered
And the Merciful Master Himself seated to behold it.
The bugles, drums and trumpet play
The wrestlers enter the arena
And take gyrations around it.
I have overthrown the fine youth (deadly sins)
And the Guru has patted on my back."³⁷

Elites of Society

He may be called Mehar, Maluk, Raja, Rao or Khan. He may be styled

33. *Ibid.*, p. 113.

34. *Ibid.*, p. 474.

35. *Ibid.*, p. 1020.

36. *Ibid.*, p. 322.

37. *Ibid.*, p. 14.

Chaudhary, Rao. All this is burning and igniting with egoism.³⁸

—Guru Nanak

I have become Mehar of the village and I have taken prisoners five rivals.³⁹

—Guru Nanak

As many as are the Kings, Emperors, Amirs, Shikdars, Chaudharis deem them all as perishable and engrossed in duality.⁴⁰

—Guru Ram Das

The Sikh Gurus inherited the mixed society in which the Muslim nobility dominated and the Hindu prominent personages got recognition. Almost in every village there was a Mehar which was a common title applicable to both the Hindus and Muslims. Mehar has been derived from a Persian word mehtar which means, according to Steingass Persian English Dictionary 'elder, prince, lord or chief'. He was a village Mukhia. Guru Arjan writes, "I have become Mehar of the village and have taken prisoner five rivals" which means five evil tendencies.

Maluk is plural of Malik which means king. With a little variation Malik means possession. It was a common epithet used for the prominent man in the village and is still popular in the Muslim predominant Punjab (Pakistan). According to Bhai Kahn Singh Malik has become epithet with certain castes like Kshatriya, Ahluwalia etc.

Raja is a Sanskrit word which means king but was applied to many humbler dignitaries, petty chiefs or large zamindars.⁴¹ In *Ain-i-Akbari*, the Rajput rajas have been described as zamindars viz feudal lords.

Rao and Rai means chief. This epithet was applied to the lower persons than that of the Raja.

Khan was very important title during the Muslim period. Ashirbadilal Srivastava writes, "Muslim population was divided into two categories, namely men of sword and men of pen. Those who belonged to the former category were soldiers and were of mostly of foreign origin. They were either commanding officers or soldiers in the military establishment at the capital and in the provinces. They were graded into Khans, Maliks, Amir, Sipahsalar and Sarikhail. This was a descending and Sarikhail, the lowest position.⁴² It is important to note that lowest position viz Sarikhail has not been mentioned in the *Adi Guru Granth*.

The 'Amir' has been derived from Persian word 'Amar' which means command. Amir implies commander, chief or lord. It was applied to all higher officials of the state under the Muslim rulers. It was very popular epithet.

38. *The Adi Guru Granth*, p. 64.

39. *Ibid.*, p. 73.

40. *Ibid.*, p. 861.

41. Hobson-Jobson, Delhi, p. 754.

42. A. L. Srivastava, *History of India (1000-1707 AD)*, Agra, 1977, p. 278.

Shiqdar is not Sikahdar as Bhai Kahn Singh and Prof. Teja Singh have inferred. According to Steingass Persian English Dictionary, Shiqdar means 'an officer appointed to collect the revenue from certain divisions of land'. Dr A. L. Srivastava writes : "It was found necessary in the fourteenth century to sub divide the provinces in Shiq—At the head of a Shiq was Shiqdar. He was, probably a military officer and his duty was to maintain law and order in his jurisdiction. A little later a smaller unit of administration than the Shiq came into being—it was called Pargana."⁴³ There has been frequent mention of Shiqdar in the *Adi Guru Granth* and he was an important official.

Chaudhary was a revenue official whose main function was to collect the land revenue.⁴⁴ He was subordinate to Shiqdar.

43. *Ibid.*, p. 250.

44. *Ibid.*

UNIQUENESS OF GURU GRANTH SAHIB

*Shiv Gajrani**

The scholars of the Sikh history are well aware of this reality that all the ten Sikh Gurus were male. However, for the compilation of *Guru Granth Sahib* or *Adi Granth*, Guru Arjan Dev decided to adopt the title (*Mahala*) the female for all the Sikh Gurus which is definitely unique in the history of religions. The reason for this is, that all what is enshrined or written in the *Adi Granth* is the expression of the souls of the Gurus. The soul (*Atma*) lives in every human being. It has got no sex in the ordinary sense of the term/word. It is generally believed to be a speck of the supreme soul (*Parmaatma*). All the ten Sikh Gurus preached oneness of God. They advocated to the seekers to sing the praise of the Almighty through thought, word, and deed with such concentration and continuity, that one may achieve the merit of receiving the grace of God and may get an opportunity of reaching, meeting and ultimately absorption of soul (*Atma*) with the supreme soul (*Parmaatma*) which may be termed as spiritual marriage or the ultimate goal of a soul.

We know this fact well that Guru Nanak travelled for nearly 14 years all over the country as well as abroad on his missionary journeys. During this long span Nanak preached to all sections of the people. He kept a note book with him in which he used to write his hymns and these totalled 974 in number. He also collected the *salokas* of Bhagat Kabir and also of Bhagat Farid. On September 2, 1539, when Angad was installed as his successor, Guru Nanak handed over all the collections of hymns to him. Hence, a beginning of the compilation of *Adi Granth* was made.

During Guru Angad's life time three languages were used by the people of Punjab. The Mughal emperors, their associates and employees used Urdu or Persian. In the urban areas the Hindus used Hindi, yet there was another language which was spoken by a majority of people living in the Punjab, but it had no script of its own. Guru Angad after great efforts provided *Gurmukhi* script and as a result a new language popularly known as Punjabi came into being. The second Guru started the compilation of *Guru Granth Sahib* in *Gurmukhi* script so that all people living in Punjab could easily understand and benefit by the teachings of the Sikh Gurus or *Gurubani*. To this he added 62 hymns of his own, thus further development was made.

The founder Guru had started his preaching in hymns. Guru Angad also

*Punjabi University, Patiala.

realised that the poetry would be more effective in conveying the divine message to the common man. So he began the compilation of *Adi Granth* in poetry. The poetry in this Granth has been written in popular folk-lore language used by the people of North India on various important occasions of all kinds in their house-hold.

Guru Amar Das who succeeded Angad Dev was installed as a Guru in 1552 A.D. All the hymns of the first two Gurus were passed on to him. He continued his preaching for twenty-two years. During this long span of more than two decades Guru Amar Das wrote 907 hymns of Gurbani. When in 1574 A.D. he installed his son-in-law Ram Das as his successor, Mohan the eldest son of Guru Amar Das refused to acknowledge him as such, and it was he who kept the *bani* of the previous Gurus with him.

It was the fourth Guru Ram Das who founded a city, on the site of Guru Nanak's hut in 1577 A.D. and it was later on named Amritsar. Guru Ram Das also wrote 679 hymns. These were passed on to Guru Arjan Dev, when he was installed as a Guru. Hence, Arjan Dev became the fifth Guru in 1581 A.D. He prepared for the world what is one of its greatest treasures. Most of the manuscripts of the hymns of the first three Gurus were with Baba Mohan—the eldest son of Guru Amar Das. Bhai Buddha and then Bhai Gurdas were sent to collect these hymns from him but they didn't succeed even in getting interview with Baba Mohan. Now Guru Arjan Dev himself visited him and by singing sweet songs persuaded the recluse to lend him the manuscripts, with the blessing for the work. After getting these manuscripts, Guru Arjan Dev settled down in a shady glade at Amritsar, with Bhai Gurdas as his assistant. Four more writers, namely Sant Ram, Haria, Sukha and Mansa Ram were employed. The Guru arranged all the songs in Ragas in which these were to be sung followed by the author's name. Guru Arjan Dev sent messages all over India to collect *salokas* of popular Bhagats. He succeeded in getting these from many of them. Out of these collected and also selected *salokas*, the Guru picked up *salokas* of 15 Bhagats. Compilation of such a vast material from so many sources was a most difficult task. It involved much labour and discretion. After a very hard labour for years together the *Granth* was completed in the summer of 1604 A.D. It was named *Pothi Sahib*. It was shown to the *Sangat*. Then it was enshrined at *Harimandir* under Bhai Buddha's charge. It contains 2218 hymns of Guru Arjan Dev. It has been rightly called the crux of Indian thought as the very essence of the Gurus is incarnate in it. To these were added the hymns of Guru Teg Bahadur and one verse of Guru Gobind Singh. Thus the compilation of *Guru Granth Sahib* got completed.

The total number of the Sikh Gurus, the Bhagats, Bhattas and saints whose *bani* is enshrined in *Adi Granth* is 37. These include 7 Gurus, 15 Bhagats, 11 Bhattas and 4 saintly persons. Total number of hymns in *Guru Granth Sahib* is 5894; out of these 4966 have been contributed by the Sikh Gurus and 928 by

the other Bhagats of Bhakti cult. Among the Sikh Gurus, the fifth master has contributed 2218 and among the saints, Kabir has contributed 541 hymns.

Poetry is a spontaneous overflow of mighty feelings. It takes its origin from emotions recollected in tranquillity. Poetry turns all things to loveliness. It exalts the beauty of that which is most beautiful and it adds beauty to that which is most deformed. The supreme quality of the divine poetry of the Eastern scriptures in general lies in their power of giving life to the lifeless. "I know other literature known so much for its singleness of purposes. It is that enchanted kind of writing which depends only on the force of imagination," observed by Puran Singh.

Guru Granth Sahib is a precious and the richest gift of Divine poetry of the realised beings to mankind. It may be rightly but easily called the scripture of all nations for it is the lyric of divine love and all people in this universe subsist on such glowing lyrical prayer. Poetry in this Granth has been written in popular folk-lore. It was used by the people of North India on different important occasions of joy and sorrow in their house-hold. It also relates to *Vars* sung in praise of warriors, and on various aspects of seasons and change of seasons, in short on all matters concerning the living of a common man. The themes of all this poetry may be divided into 23 categories which are cited here :

Alahantias, Arti, Anjuli, Sadd, Sohla, Karhale, Kafi, Thit Bar, Ghorian, Chambole, Chhant, Dakhane, Din-ren, Pehre, Patti, BaraMaha, Bawan Akhari, Birhare, Mangal, Rutti, Banjara, Bar (Pauribandh) and Var Sat.

Rags (Musical Measures) : Bharti poetry has got five important components. It is sung in Ragas. *Adi Granth* has been written in following 31 Ragas : *Rag Gauri, Rag Asa, Rag Dev Gandhari, Rag Bihagra, Rag Lalit, Rag Bilawal, Rag Bairari, Rag Asawari, Rag Sorath, Rag Dhanasari, Rag Jaitsari, Rag Todi, Rag Tilang, Rag Ramkali, Rag Maru, Rag Basant Hindol, Rag Sarang, Rag Jaijaiwanti, Rag Bhairon, Rag Siri Rag, Rag Megh, Rag Gond, Rag Jaldhar, Rag Jagdhar, Rag Kaidara, Rag Jablidhar, Rag Nat, Rag Gujari, Rag Shankar, Rag Shayama.*

Guru Nanak sang his hymns in 19 Ragas, Guru Ram Das in 30 Ragas, Guru Arjan Dev in 29 Ragas and Guru Tegh Bahadur in 15 Ragas.

Guru Granth Sahib's Language : The significance of *Guru Granth Sahib* or *Adi Granth* is manifold including the linguistic aspect. It can be called the treasure of the old Hindvi dialects, as it contains language used by different Bhagats from different parts of the country. This is generally called *Sant Bhasha*. However, in reality it appears to be compared of at least ten types of linguistic dialects like : *Sant Bhasha, Brij Bhasha, Hindvi, Bhat Bhasha, Rekhta, Sanskrit, Gatha, Apharans, Punjabi, Lehndi*. Trumpp has stated that the chief importance of this Granth lies in the linguistic line, as being treasury of the old *Hindvi* dialects.

Musical Instruments : It may be interesting for all of us to know that 15 types of musical instruments were then used by the Gurus and Bhagats in reciting the *Gurbani*. These are as such : *Rabab, Veena, Been Baja, Jant, Tur Kingri, Singi, Murli, Pakhavaj, Mardang, Dholak, Mujir, Tabla, Ghungru, Nad* and *Sarod*. Five out of these are commonly used now while reciting *Shabad Kirtan*.

Summing up, *Adi Granth* was compiled and completed by the Sikh Gurus during their life time while most of the other religious holy books (*Dharam Granths*) were written centuries after. About several religious *Granth*s we don't get the exact time when it was written and even we don't feel sure about their contents as well as their authenticity. About *Guru Granth Sahib* Macauliffe records : "The great difference between Sikh religion and other religions is that all the teachings of the Sikh Gurus are available with us, because they wrote their teachings in their own hand and during their life-time. There have been many saints, prophets and philosophers before, but their teachings were written long after the death of those prophets, by their close associates. The teaching of Socrates left behind have come to us through Aflatoon as Socrates left behind none of his teachings. There is no literature available that had been written by Buddha himself. Jesus Christ never put his teachings in writing during his life-time. His teachings came to us through writings of Mathew, Mark, Luke and John. It is from those sources that one learns about the teachings of that great prophet. This is true of some other prophets of the world."

True it is, *Guru Granth Sahib* is the only holy book of a religion which opened its doors to include the hymns of other saints and Bhagats, from all over India irrespective of their religion, region, caste, creed or social status. The only criterion being the piety of the author and the merit of the divine hymns.

This is the only *Granth* out of all the religions of the world which has been given the status of the Guru discontinuing personal Gurudom for all time to come. The tenth master, Guru Gobind Singh proclaimed as such :

"Sab Sikhan ko Hukam Hai
Guru Manio Granth
Guru Granth Ji Manio
Pragat Guran ki Deh
Jin ka Hirda Shudh Hai
Khoj Shabad Mein Le"

(It is hereby ordered to all the Sikhs to accept *Guru Granth* as their Guru. Accept *Guru Granth Sahib* as the very body of the revealed Gurus. Those who are pure in mind can search it from the (*Shabad*) given in the *bani* teachings).

From now onwards the Sikhs are to accept *Guru Granth Sahib* as their Guru as this book explains the teachings of the Sikh Gurus. Any person who

wants to achieve spirituality can do so by deeply studying the *shabad*. Babu Dr Rajinder Parsad, the first President of India, in his autobiography has referred to *Guru Granth Sahib* in the following words : "*Guru Granth Sahib* is a compilation of mystic poems of diverse faiths and social strata, hailing from different regions of India and speaking different languages. The *Adi Granth* is a monument to the universal and national outlook and catholicity and earnest search for spiritual truth." Dr G. C. Narang has rightly observed that "*Guru Granth Sahib* in the Punjab saved the Hindus from spiritual starvation and prevented them from crossing over the religious bourne from which no return was possible."

GURU GRANTH SAHIB AND HUMAN RIGHTS : A CASE STUDY OF BABAR VANI

*Jagroop Kaur**

The recognition of dignity of an individual and rebellion against tyranny and oppression is the very basis of human rights. These were formalised through 'universal declaration of human rights' adopted by United Nations General Assembly in the year 1948.¹ Since the charter came into force, many instruments have been adopted in the fields of human rights. The principles of human rights were drawn up to ensure that dignity of everyone is properly and equally respected. It has been accepted that equal and inalienable rights of all members of human family is the foundation of freedom, justice and peace in the world. It is the first multinational and multifaceted all inclusive document, which recognizes political, economic, religious and cultural freedom for all human beings.

When we look back in the annals of history, one comes across large number of incidences where blatant violations of human rights have been perpetrated. But one does find some bright spots here and there. One such case being that of Sikh Gurus who taught and practised equality of human beings irrespective of religion, caste, class, colour and gender. They exhorted their followers to assiduously adhere to the principles of equality and ensured that dignity of every human being must be preserved without any discrimination.

Although recognition, protection and implementation of human rights is a very important issue, yet there is no agreed definition and understanding of the term 'Human Rights'. It is a dynamic concept and it endeavours to adopt itself to the needs of the day. For this reason, the definition and understanding of human rights depend much upon the conditions prevailing in the given society at a given time and it attains new dimensions with the march of history.

A plausible definition of the term 'human rights' would be that they "are the rights that everyone has equally by virtue of their very humanity. They are grounded in our appeal to human nature."²

*Reader, Deptt. of Political Science, Punjabi University, Patiala.

1. Moses Moskowitz, *The Politics and Dynamics of Human Rights*, Oceana Publications, New York, 1968, p. IX.
2. R. J. Vincent, *Human Rights and International Relations*, pp. 32-33.

Infact, the concept of human rights has been evolved from the concept of natural rights which in turn were derived from natural law. John Locke, an English Philosopher, a Social Contractualist was a key thinker placing particular emphasis upon the theory of natural rights³ in modern western thought. He defined natural rights in terms of those rights which humans acquire on the basis of their birth. According to Locke, since all men are born free and rational, therefore, they are entitled to hold these rights. These are identified three in number i.e. Right to life, Liberty and Property.⁴ This theory of natural rights had exercised a great influence during the days of American and French Revolutions. Human Rights to which one is entitled by the virtue of being a human being, are seen as a modern and secular version of natural rights. Protagonists of doctrine of human rights depict them as universally applicable moral principles that stand above the traditional ideological divide.⁵

The western countries can not exclusively be called the contributors of these rights. Since these rights are basic to mankind that every civilised country may claim of observing it from ancient to present times. In India, the concept of Dharma covers all what is implied in concepts of rights, and freedom, and duties in the west. But full enjoyment of these rights and freedom was not uniformly equal to all segments of society due to caste system.

In recorded history and ancient scriptures, there have been reference on the basic human rights, though they were not referred to by that name. Modern historians credit the origin of the concept of Magna Carta (1215) as a petition urging the kings to concede certain rights to particular section of the society.⁶ But it was not encompassing the general public in its sphere.

II

With the advent of invaders from the west, the situation had changed in India. It had brought in an age of bigotry and tyranny. The period in which Guru Nanak (AD 1469-1539) lived was a crucial period of Indian history.⁷ The period is marked by stress and sufferings in Indian history. Wars and invasions were frequent. There were a conflict between the people of this country and new comers from Central Asia.

Although this deploation appears to be political, yet it had moral and ethical hues to it as well. Guru Nanak being the spiritual teacher, tried to show the masses a path out of this chaos. He became the exponent of human rights.

3. For details see, George H. Sabine, *A History of Political Theory*, Oxford and JBH Publishing Co., Delhi, 1951, pp. 503-75.

4. Andrew Heywood, *Politics*, Palgrave, 2003, p. 45.

5. *Ibid.*, p. 302.

6. S. Subramaniam, *Human Rights—International Challenges*, Manas Publications, New Delhi, 1977, p. 3.

7. Madanjit Kaur, "Social Vision of Guru Nanak : Prelude to New Social Order" in H. S. Soch and Madanjit Kaur (ed.), *Guru Nanak : Ideals and Institutions*, G.N.D.U., Amritsar, p. 86.

He had an integrated approach to human and social problems.⁸ Unlike other saints of the era, who have been silent on the misdeeds of the rulers, he fearlessly criticized the tyranny of rulers and the corruption of their officials, holding them morally responsible for the welfare of the subjects.

Guru Nanak had advocated the birth right of every individual to be free. If rights are conditions of freedom, the period of Guru Nanak, was a denial of freedom. The rulers were misusing their power. Guru Nanak, was responding to the situation where suppression, repression, oppression prevailed. Discrimination, inequality and exploitation had become the order of the day. Minutely observing the uncivilized ways of ruler, ignorant and dormant society, the Guru was trying to awaken their consciousness towards what was being denied to them as the essence of good moral life.⁹

Despite the fact that Guru Nanak's concern was with ethical, moral and spiritual values of the society of his time, yet he was keen observer of the political conditions of his time. It is quite apparent from his Bani, especially the Babarvani,¹⁰ which consists of four hymns (Asa 39, Asa Astpadi 11, Asa Astpadi 12 and Tilang 5). This Bani is direct evidence of Guru's reaction to the political turmoil which he witnessed.

During his invasion, Babar committed great atrocities on the people. Guru has called Babar's invasion 'The bridal procession of sin'.¹¹

"He (Babar) has rushed down from Kabul at the head of the marriage party of sin and plundered people by sin."¹²

The victim of the invasions moved the Guru deeply and he said, "The terror of Babar is all around. Even the child is too scared to eat."¹³

He also writhed with pain at the unjust and foolish acts of contemporary kings, as well as the cowardice shown by the people in submitting to them. He was deeply moved at the tyrannical march of the Mughals, and the havoc they wrought upon the Punjab, especially upon the city named Sayyadpur (Modern Eminabad).

Guru Nanak in his hymn :

ਜਿਨ ਸਿਰ ਸੋਹਨਿ ਪਟੀਆ ਮਾਂਗੀ ਪਾਇ ਸੰਧੂਰੁ ॥

ਸੇ ਸਿਰ ਕਾਤੀ ਮੁੰਨੀਅਨਿ ਗਲ ਵਿਚ ਆਵੇ ਧੂਰਿ ॥¹⁴

8. Kehar Singh, "Sikh Political Values : An Analysis" in Kehar Singh (ed.) *Perspectives on Sikh Polity*, Dawn Publishers, Distributors, New Delhi, p. 45.
9. Gurdeep Kaur, *Political Ethics of Guru Granth Sahib*, Deep and Deep Publications, New Delhi, p. 160.
10. For details see Harbans Singh, *Encyclopaedia of Sikhism*, Punjabi University, Patiala, 1992, p. 238.
11. Fauja Singh, "Guru Nanak and Social Problems" in Harbans Singh (ed.) *Perspectives on Guru Nanak*, Punjabi University, Patiala, 1975, p. 146.
12. *Adi Granth*, pp. 722-23. For translation of this passage, see Gopal Singh, *Sri Guru Granth Sahib*, p. 692.
13. Fauja Singh, "Guru Nanak and Social Problems" in Harbans Singh (ed.), *op. cit.*, p. 146.
14. S. G. G. S., Asa I, pp. 417-18.

lamented the fate of women who have been molested by the plundering army. Those women, who were living in the lap of luxury and being protected by their husbands are now being dragged in the streets, being raped and killed as well. They could not perform their worship. Big mansions and ordinary buildings were being burnt alike. Those who survived could not go back to the safety of their home and Satan is performing marriages. The loot, plunder, rape and massacre committed by armies of Babar is transgression of human values to the extent of crimes against humanity.¹⁵ And as we know crime against humanity involves violation of human rights. Innocent and weak people who had nothing to do with politics were being put to sword by the war mighty which again is regression from the basic human rights. He held state responsible for providing protection to its subjects. He condemned the soldiers for transgressing the human values and indulging unnecessarily brutalities and death and destruction to the innocent and defenceless subjects.¹⁶

In His Bani, at another place he is condemning the ruler for his negligence towards his subjects who were being terrorised and intimidated by the corrupt officials :

ਕਲਿ ਕਾਤੀ ਰਾਜੇ ਕਸਾਈ ਧਰਮ ਪੰਥ ਕਰਿ ਉਡਰਿਆ ॥
ਭੁਝ ਅਮਾਵਸ ਸਬੁ ਚੰਦ੍ਰਮਾ ਦੀਸੈ ਨਾਹੀ ਕਹ ਚੜ੍ਹਿਆ ॥¹⁷

He seems to be denouncing the prevalent theory of 'divine rights of kings' which claimed that kings have 'divine right to rule'. Rulers have no right to resist or check the power of rulers. He strongly warns the rulers to strictly follow the path of righteousness in order to ensure the welfare of their subjects.¹⁸ Despite the fact that he is aware of the duties of the king, he is also aware of the obligations of the subjects towards the lawful demand of ruler.¹⁹ Because this is the only way to establish a natural relationship between the ruler and ruled.²⁰ He desired the people to be aware of their rights, as not to become party to evil social order created by unlawful demands of corrupt officials. Guru Nanak enjoined upon people to be conscious of their self respect, honour and dignity, because it's well known fact that eternal vigilance is the price of liberty. Thus he exhorted them to be courageous and fearless and to proclaim truth whenever occasions demand. He says :

ਜਉ ਤਉ ਪ੍ਰੇਮ ਖੋਲਣ ਕਾ ਚਾਉ ॥
ਸਿਰੁ ਧਰਿ ਤਲੀ ਗਲੀ ਮੇਰੀ ਆਉ ॥²¹

15. Balwant Singh Dhillon, "Guru Nanak's Response to War and Violence" in H. S. Soch and Madanjit Kaur (ed.), *op. cit.*, p. 146.

16. *Ibid.*, p. 164.

17. S. G. G. S., p. 145.

18. Gurdev Singh Hans Rao, *Ideology of Sikh Gurus*, Hans Rao Publishers, Ropar, 1990, p. 114.

19. *Ibid.*

20. For details see, J. S. Grewal, *Guru Nanak in History*, Panjab University, Chandigarh, p. 166.

21. S. G. G. S., p. 1412.

These ideas not only awakened people to their rights, but also inspired them to take initiative or cudgel for a just cause as a moral and divine obligations. Peoples rights to protest and defiance has been equally asserted. In Babarvani, he commented on the contemporary political scenario by condemning Babar and state officials for barbarous behaviour and in doing so, he has set the 'tones and toners' of a citizen right to protest against tyrannical and oppressive state power.

Ultimately the masses found a 'messiah' in Guru Nanak who possess the courage to strike the roots of injustice and oppression wherever he found them. In his message they found an objective and creative response to the challenges of the time.²²

In 16th century, when there was no concept of constitutional and human rights as such, it was Guru Nanak who raised the voice against the infringement of common man's right to life, liberty and property. These rights were basically being infringed by the invading armies as well as the ruler of India of his time. Guru Nanak was concerned with natural or inalienable rights of all the individuals which enhanced their dignity and self esteem, Guru impressed upon them the value of self respect and fearlessness.

Thus Guru Nanak can be credited with the thoughts of 'political disabilities of his people'.²³ He had declared a war of ideas to awaken the depressed, demoralised, exploited and suppressed masses.²⁴

Infact Guru Nanak is looked upon by his followers as their spiritual king who is even superior to temporal kings. He provided them moral strength and educated them to lead a truthful and respectable life, which is the very essence of human dignity. This is what the human rights activists are trying to achieve today.

22. Arnold Toynbee, *A Study of History*, VIII, pp. 475-76.

23. Teja Singh and Ganda Singh, *A Short History of the Sikhs*, Punjabi University, Patiala, p. 14.

24. Sher Singh, *Philosophy of Sikhism*, 1944, p. 28.

ਵਰਤਮਾਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਮੁੱਖ ਸੋਮਾ ਤੇ ਆਧਾਰ—

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ

ਹਰਨਾਮ ਸਿੰਘ ਸ਼ਾਨ*

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਪੰਜ ਦਰਿਆਵਾਂ ਵਾਲੇ ਉਸ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਮੁੱਖ ਸੋਮਾ ਤੇ ਆਧਾਰ ਬਣੇ ਹੋਏ ਹਨ ਜੋ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਲਫਜ਼ਾਂ ਵਿਚ “ਗੁਰਾਂ ਵਾਲੀ ਧਰਤੀ ਹੈ”; ਅਤੇ ਜਿਹੜਾ :

“ਪੰਜਾਬ ਨਾ ਹਿੰਦੂ ਨਾ ਮੁਸਲਮਾਨ

ਪੰਜਾਬ ਸਾਰਾ ਜੀਂਦਾ ਗੁਰੂ ਦੇ ਨਾਮ ’ਤੇ” ਹੈ।¹

ਹਾਂ, ਉਸ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਜਿਸ ਦੀ ਰਹਿਣੀ-ਬਹਿਣੀ ਮਿਸ਼ਰਤ ਤੇ ਸੰਯੋਜਤ (composite) ਹੈ; ਜਿਸ ਵਿਚ

“ਮੁਸਲਮਾਨ, ਸਿੱਖ, ਹਿੰਦੂ ਕੋਈ ਹੋਵੇ,

ਪੰਜਾਬ-ਗਲੀ ਦੀ ਸੱਚੀ ਸੱਜ ਸਾਰੀ,

ਇਹ ਰਲੀ-ਮਿਲੀ, ਮਿਲੀ-ਜੁਲੀ” ਹੈ।

ਇਹ ਰਲਾ-ਮਿਲਾ ਤੇ ਮਿਲਾ-ਜੁਲਾ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਉਸੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਗੌਰਵ, ਸਿੱਖ ਸਤਿਗੁਰਾਂ ਦੀ ਦੇਣ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੀ ਬਖਸ਼ੀ ਹੋਈ ਸਪਿਰਿਟ ਤੇ ਸਰੂਪ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ‘ਸਿੱਖ ਸੱਭਿਆਚਾਰ’ ਆਖਣਾ ਵੀ ਕੋਈ ਅਤਿਕਥਨੀ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦੀ।

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਪਵਿੱਤਰ ਪੰਨਿਆਂ ਵਿਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਮਹਾਂਪੁਰਖਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਸੰਚਿਤ ਹੈ, ਉਹ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਅਣਵੰਡੇ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਮਿਆਂ, ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ, ਇਲਾਕਿਆਂ, ਧਰਮਾਂ, ਸਮਾਜਾਂ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਰਹੇ ਸਨ। ਪਰ ਸਿੱਖ ਸਤਿਗੁਰਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਲੇਵਰ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਹਿੰਦੂ ਸੰਤਾਂ ਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਸੂਫੀਆਂ ਦੀ ਹੀ ਉਹ ਰਚਨਾ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਸ਼ੇ ਤੇ ਆਦਰਸ਼, ਸਿੱਖਿਆ ਤੇ ਸੰਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੀ ਸੀ, ਇਸੇ ਲਈ ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸੁਰ ਤੇ ਸਪਿਰਿਟ ਨਾਲ ਓਤਪੋਤ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਮੁੱਢ-ਕਦੀਮੀ ਮਿਸ਼ਰਤ ਸਮਾਜ ਤੇ ਰਹਿਤਲ ਨੂੰ ਨਵਾਂ ਰੰਗ-ਰੂਪ ਤੇ ਤੌਰ ਤਰੀਕਾ ਬਖਸ਼ ਕੇ, ਇਕ ਵਿਲੱਖਣ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਨੀਂਹ ਇਸ ਦੇ ਮਹਾਨ ਸੰਚਾਲਕ, ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ (1469-1539 ਈ.), ਦੇ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ’ਤੇ ਇਸ ਅਨੂਠੇ ਤਿੰਨ-ਨੁਕਤੀਏ ਫਾਰਮੂਲੇ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਜਾਪਦੀ ਹੈ :

ਨਾਮ ਜਪੋ,

ਕਿਰਤ ਕਰੋ, ਤੇ

ਵੰਡ ਛਕੋ।

ਭਾਵ, ਨਾਮ ਜਪਣਾ ਅਧਿਆਤਮਕ ਆਨੰਦ ਲਈ; ਕਿਰਤ ਕਰਨੀ ਜੀਵਨ-ਗੁਜ਼ਾਰਨ ਲਈ ਅਤੇ ਵੰਡ ਛਕਣਾ ਸਮਾਜਕ ਭਲਾਈ ਲਈ। ਇਹ ਉਹ ਮਹਾਨ ਗੁਰ ਜਾਂ ਸੂਤਰ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਤੇ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਦਾ

*605, ਸੈਕਟਰ 16-ਡੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।

1. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰੋ., ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਮੈਦਾਨ, ਲਾਹੌਰ, 1922, ਪੰਨੇ 118, 142, 147.

ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ, ਜਾਮੀਆ ਮਿਲੀਆ ਇਸਲਾਮੀਆ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ ਦੇ ਸੁਰਗਵਾਸੀ ਵਾਈਸ-ਚਾਂਸਲਰ, ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਡਾ. ਐਮ. ਮੁਜੀਬ, ਨੇ ਆਖਿਆ ਸੀ : His three directives are the foundation of a spiritually oriented dynamic social life,... their social and moral value. They constitute together the starting point of the good life at any time, anywhere.² ਅਰਥਾਤ, “ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਇਹ ਤਿੰਨ ਨਿਰਦੇਸ਼ ਅਧਿਆਤਮ-ਰੁਚਿਤ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹਨ।... ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖਦਿਆਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਰਲਵੇਂ-ਮਿਲਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਦੇ ਵੀ, ਕਿਸੇ ਥਾਂ ਵੀ ਚੰਗਾ ਤੇ ਲਾਭਦਾਇਕ ਜੀਵਨ ਜੀਉਣ ਦਾ ਆਰੰਭ-ਬਿੰਦੂ ਹਨ।”

ਇਉਂ, ਇਹ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਤੇ ਸੰਸਾਰਕਤਾ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਸ਼ੁੱਭ ਤੇ ਗੁਣਕਾਰੀ ਸੁਮੇਲ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ, ਜੋ ਸਰਲ, ਸੁਭਾਵਕ, ਸੰਤੁਲਿਤ ਤੇ ਸਰੋਸ਼ਟ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਜੀਵਨ ਦੇ ਮੂਲ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਹਿੱਤਾਂ-ਲਾਭਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮੰਤਵ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕ, ਸੰਸਾਰਾਤਮਕ ਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਪੱਖੋਂ ਅਗਵਾਈ ਤੇ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦਿਆਂ, ਉਸ ਨੂੰ ਸੁਖੀ ਤੇ ਖਿੜਿਆ ਫੁੱਲਿਆ ਰੱਖਣਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰਫੁੱਲਤਾ ਤੇ ਸਫਲਤਾ ਪਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ, ਉਸ ਨੂੰ ਇਹੋ ਅਮਲੀ ਜਾਂ ਕਿਰਿਆਤਮਕ ਜੁਗਤ ਧਾਰਨ ਲਈ ਉਪਦੇਸ਼ਦਿਆਂ ਆਖਿਆ ਹੈ :

ਘਾਲਿ ਖਾਇ, ਕਿਛੁ ਹਥਹੁ ਦੇਇ,
ਨਾਨਕ ਰਾਹੁ ਪਛਾਣਹਿ ਸੇਇ ।

(ਰਾਗ ਸਾਰੰਗ, ਮ. 1, ਪੰ. 1245)

ਅਜਿਹੀ ਗੁਣਕਾਰੀ ਤੇ ਪਰਉਪਕਾਰੀ ਕਿਰਤ ਦਾ ਨਾਮ-ਸਿਮਰਨ ਨਾਲ ਸੁਮੇਲ ਭਗਤ ਨਾਮਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀ ਭਗਤ ਤ੍ਰਿਲੋਚਨ ਜੀ ਦੀ ਇਕ ਉਤਸੁਕ ਪੁੱਛ ਦੇ ਦਿੱਤੇ ਜਵਾਬ ਰਾਹੀਂ ਵਿੱਦਤ ਕਰਦਿਆਂ ਇਹ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਹੱਥਾਂ ਨਾਲ ਕਿਰਤ-ਕਮਾਈ ਕਰਦਿਆਂ ਅਤੇ ਮਨ ਰਾਹੀਂ ਰੱਬ ਨੂੰ ਚਿਤਾਰਦਿਆਂ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਧਿਆਇਆ ਤੇ ਪਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :

ਨਾਮਾ ਕਹੈ ਤਿਲੋਚਨਾ,
ਮੁਖ ਤੇ ਰਾਮੁ ਸੰਮਾਲਿ,
ਹਾਥ ਪਾਉ ਕਰਿ ਕਾਮ ਸਭੁ,
ਚੀਤੁ ਨਿਰੰਜਨ ਨਾਲਿ ।

(ਸਲੋਕ, ਪੰ. 1376)

ਸੋ, ਇਸ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ, ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਨਾਮ ਜਪਣ ਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਮੇਲ ਪਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਬੇਮੁਖ ਹੋਣ, ਘਰ-ਬਾਰ ਤਿਆਗਣ, ਮੋਨ-ਵਰਤ ਧਾਰਨ ਜਾਂ ਹੱਥ-ਉੱਤੇ-ਹੱਥ ਰੱਖ ਕੇ ਬੈਠੇ ਰਹਿਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਤਾਂ, ਭਗਤ ਪੀਪਾ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ, ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਪਣੇ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਵਸ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਖੋਜਣ ਤੇ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਨਾਲ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਪਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :

ਜੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੇ, ਸੋਈ ਪਿੰਡੇ,
ਜੇ ਖੋਜੈ, ਸੋ ਪਾਵੈ ।

(ਰਾਗ ਧਨਾਸਰੀ, ਭਗਤ ਪੀਪਾ, ਪੰ. 695)

ਇਸ ਲਈ ਆਪਣੇ ਘਰ-ਪਰਿਵਾਰ ਵਿਚ ਹੀ ਵਿਚਰਦਿਆਂ ਤੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਫਰਜ਼ ਤੇ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ

2. Mujeeb, Prof. Dr. M., in his 'Foreword' dated 20 Oct. 1969 to *Guru Nanak in His own Words* by Dr Harnam Singh Shan, Amritsar, 1969, pp. xiii-xiv.

ਨਿਭਾਉਂਦਿਆਂ, ਤਨੋ-ਮਨੋ ਕੰਮ-ਕਿਰਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਯਾਦ ਤੇ ਧੰਨਵਾਦ ਵਿਚ ਜੁੜੇ ਰਹਿਣ ਲਈ ਹੀ ਇਉਂ ਪਰੇਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ :

ਲਾਇ ਚਿਤੁ ਕਰਿ ਚਾਕਰੀ,
ਮੰਨਿ ਨਾਮੁ ਕਰਿ ਕੰਮੁ ।

(ਰਾਗ ਸੋਰਠ, ਮ. 1, ਪੰ. 596)

ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ, ਉਸ ਨੂੰ ਉਤਸ਼ਾਹ ਤੇ ਹੱਲਾਸ਼ੇਰੀ ਦਿੰਦਿਆਂ ਪ੍ਰਭੂ ਨਾਲ ਮੇਲ ਦੀ ਪਰਾਪਤੀ ਅਤੇ ਸੁਖਾਵਾਂ ਜੀਵਨ ਜੀਉਣ ਦਾ ਗਾਡੀ-ਰਾਹ ਵੀ ਦੱਸਦਿਆਂ, ਫਰਮਾਇਆ ਹੈ :

ਉਦਮ ਕਰੇਦਿਆ ਜੀਉ ਤੂੰ,
ਕਮਾਵਦਿਆ ਸੁਖ ਭੁੰਢੁ;
ਧਿਆਇਦਿਆ ਤੂੰ ਪ੍ਰਭੂ ਮਿਲੁ,
ਨਾਨਕ ਉਤਰੀ ਚਿੰਤ ।

(ਰਾਗ ਗੁਜਰੀ, ਮ. 5, ਪੰ. 522)

ਸੱਚੇ ਤੇ ਪੂਰੇ ਗੁਰੂ ਦੇ ਦਰਸਾਏ ਹੋਏ ਅਜਿਹੇ ਗਾਡੀ-ਰਾਹ ਨੂੰ ਅਪਨਾਉਣ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਯਕੀਨ, ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਹੇਠ-ਲਿਖੇ ਕਥਨ ਦੁਆਰਾ ਦੁਆਂਦਿਆਂ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮੁਕਤੀ ਪਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਜੰਗਲਾਂ-ਪਹਾੜਾਂ ਵਿਚ ਵਿਚਰਨ ਜਾਂ ਸਮਾਧੀਆਂ ਲਾਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਇਸੇ ਜੁਗਤ ਦੀ ਸਿਦਕੀ ਤੇ ਸੁਘੜ ਪੈਰਵੀ ਹੀ ਮੁਕਤੀ ਕਰਵਾ ਸਕਦੀ ਹੈ :

ਨਾਨਕ ਸਤਿਗੁਰਿ ਭੇਟਿਐ,
ਪੂਰੀ ਹੋਵੈ ਜੁਗਤਿ ।
ਹਸੰਦਿਆ, ਖੇਲੰਦਿਆ, ਪੈਨੰਦਿਆ, ਖਾਵੰਦਿਆ
ਵਿਚੇ ਹੋਵੈ ਮੁਕਤਿ ।

(ਰਾਗ ਗੁਜਰੀ, ਮ. 5, ਪੰ. 522)

ਇਸ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨੇ ਸਰਬ-ਸਰੋਸ਼ਟ ਧਰਮ ਹੀ ਉਸ ਧਰਮ-ਕਰਮ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਜੋ ਹਰੀ-ਸਿਮਰਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਸੁੱਭ ਆਚਾਰ ਦਾ ਵੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਤੇ ਅਨੁਯਾਈ ਹੈ :

ਸਰਬ ਧਰਮ ਮਹਿ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਧਰਮੁ,
ਹਰਿ ਕੋ ਨਾਮੁ ਜਪਿ ਨਿਰਮਲ ਕਰਮੁ ।

(ਰਾਗ ਗਉੜੀ, ਮ. 5, ਪੰ. 266)

ਇਸੇ ਲਈ ਸੱਚਾ, ਸੁੱਚਾ ਤੇ ਸੁਖਾਵਾਂ ਜੀਵਨ ਜੀਉਣ ਵਾਸਤੇ ਇਸ ਦੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਪੱਖ ਉੱਤੇ ਭਰਵਾਂ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਸੱਚੇ-ਸੁੱਚੇ ਆਚਾਰ-ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਸਚਾਈ ਉੱਤੇ ਵੀ ਤਰਜੀਹ ਦਿੰਦਿਆਂ, ਉਸ ਨੂੰ ਸਮਾਜੀ ਆਦਰਸ਼ ਪ੍ਰਦਾਨਣ ਦੀ ਵੀ ਇਉਂ ਪਹਿਲ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਹੈ :

ਸਚਹੁ ਓਰੈ ਸਭੁ ਕੋ,
ਉਪਰਿ ਸਚੁ ਆਚਾਰੁ ।

(ਰਾਗ ਸਿਰੀ, ਮ. 1, ਪੰ. 62)

ਅਜਿਹੇ 'ਸਚੁ ਆਚਾਰ' ਦੀ ਪਰਾਪਤੀ ਲਈ ਔਗੁਣਾਂ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇ-ਵਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਬਚਣ ਵਾਸਤੇ ਇਉਂ ਪਰੇਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ :

1. ਪਰਦਾਰਾ, ਪਰਧਨ, ਪਰਲੋਭ,
ਹਉਮੈ ਬਿਖੈ ਬਿਕਾਰੁ;
ਦੁਸ਼ਟ ਭਾਉ ਤਜਿ ਨਿੰਦ ਪਰਾਈ,
ਕਾਮ, ਕ੍ਰੋਧ ਚੰਡਾਰੁ ।

(ਰਾਗ ਮਲਾਰ, ਮ. 1, ਪੰ. 1255)

2. ਨਰ ਅਚੰਤ ਪਾਪ ਤੇ ਡਰੁ ਰੇ ।
ਦੀਨ ਦਇਆਲ ਸਗਲ ਭੈ ਭੰਜਨ,
ਸਰਨਿ ਤਾਹਿ ਤੁਮ ਪਰੁ ਰੇ ।

(ਰਾਗ ਗਉੜੀ, ਮ. 9, ਪੰ. 220)

ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ 'ਤੇ ਸ਼ੁੱਭ ਗੁਣ ਧਾਰਨ ਲਈ ਇਉਂ ਉਪਦੇਸ਼ਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ :

1. ਸੇ ਕਿਛੁ ਕਰ ਜਿਤੁ ਮੈਲ ਨ ਲਾਗੇ ।
2. ਮਿਠਤੁ ਨੀਵੀਂ ਨਾਨਕਾ,
ਗੁਣ ਚੰਗਿਆਈਆ ਤਤੁ ।

(ਰਾਗ ਆਸਾ, ਮ. 1, ਪੰ. 470)

ਔਗੁਣ ਛੱਡਣ ਤੇ ਗੁਣ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਅਤੇ ਇਕ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਸਾਥੀ ਜੀਵਾਂ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਪਾਉਣ ਲਈ ਵੀ ਪਰੇਰਦਿਆਂ, ਇਉਂ ਫ਼ਰਮਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ :

ਜੇ ਗੁਣ ਹੋਵਨਿ ਸਾਜਨਾ,
ਮਿਲਿ ਸਾਝ ਕਰੀਜੈ ।
ਸਾਝ ਕਰੀਜੈ ਗੁਣਾ ਕੇਰੀ,
ਛੋਡਿ ਅਵਗੁਣ ਚਲੀਐ ।

(ਰਾਗ ਸੂਹੀ, ਮ. 1, ਪੰ. 765-66)

ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ, ਅਜਿਹੀਆਂ ਨਸੀਹਤਾਂ ਵੀ ਇਉਂ ਕੀਤੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ ਜੋ ਸਮਾਜਕ ਸੰਬੰਧ ਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਕਦਰਾਂ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਤੇ ਰੱਖਣ ਲਈ ਅਤਿ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ :

1. ਫਰੀਦਾ ਬੁਰੇ ਦਾ ਭਲਾ ਕਰ,
ਗੁਸਾ ਮਨ ਨ ਹਢਾਇ;
ਦੇਹੀ ਰੋਗੁ ਨ ਲਗਾਈ,
ਪਲੈ ਸਭੁ ਕਿਛੁ ਪਾਇ ।

(ਸਲੋਕ, ਸ਼ੇਖ ਫਰੀਦ, ਪੰ. 1382)

2. ਐਸਾ ਕੰਮ ਮੂਲ ਨ ਕੀਚੈ,
ਜਿਤੁ ਅੰਤਿ ਪਛੋਤਾਈਐ ।

(ਰਾਗ ਰਾਮਕਲੀ, ਮ. 3, ਪੰ. 918)

3. ਲੋਕ-ਪਹੀਣੇ ਕੁਛੁਨ ਹੋਵੇ,
ਨਾ ਹੀ ਰਾਮੁ ਅਯਾਨਾ ।

(ਰਾਗ ਆਸਾ, ਭਗਤ ਕਬੀਰ, ਪੰ. 484)

4. ਪਰ ਕਾ ਬੁਰਾ ਨ ਰਾਖਹੁ ਚੀਤ,
ਤੁਮ ਕਉ ਦੁਖੁ ਨਹੀ ਭਾਈ ਮੀਤ ।

(ਰਾਗ ਆਸਾ, ਮ. 5, ਪੰ. 386)

ਜਿਥੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਮ-ਭਗਤੀ ਦਾ ਗੁਰ ਦੱਸਿਆ ਹੈ, ਉਥੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸਾਥੀ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਰਹਿਣ ਲਈ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਸ਼ੁੱਭ ਆਚਾਰ-ਵਿਹਾਰ ਸਮਝਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਹਾਨ ਸੰਪਾਦਕ, ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਅਨੂਠੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਆਧਾਰ-ਸ਼ਿਲਾ ਵੀ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਵਿੱਦਤ ਕਰਦਿਆਂ ਅਤੇ ਦੋਹਾਂ ਉੱਤੇ ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਬਲ ਦਿੰਦਿਆਂ, ਸੁਖਾਵਾਂ ਤੇ ਸਫਲ ਜੀਵਨ ਜਿਉਣ ਅਤੇ ਮੁਕਤੀ ਪਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੈਰਵੀ ਇਉਂ ਲਾਜ਼ਮੀ ਦੱਸੀ ਹੈ :

ਉਸਤਤਿ ਮਨ ਮਹਿ ਕਰਿ ਨਿਰੰਕਾਰ,
ਕਰਿ ਮਨ ਮੇਰੇ ਸਤਿ ਬਿਉਹਾਰ ।

(ਗਗ ਗਉੜੀ, ਮ. 5, ਪੰ. 281)

ਅਜਿਹੇ ਮਾਰਗ ਉੱਤੇ ਚੱਲਣ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਇਸ ਜਹਾਨ ਵਿਚ ਸ਼ੋਭਾ ਅਤੇ ਅਗਲੇ ਵਿਚ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਪਰਾਪਤੀ ਇਉਂ ਯਕੀਨੀ ਵਿੱਦਤ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਹੈ :

1. ਸਚੈ ਮਾਰਗਿ ਚਲਦਿਆ,
ਉਸਤਤਿ ਕਰੈ ਜਹਾਨ ।

(ਗਗ ਮਾਝ, ਮ. 5, ਪੰ. 136)

2. ਭਾਉ ਭਗਤਿ ਕਰਿ ਨੀਚੁ ਸਦਾਇ,
ਭਉ ਨਾਨਕ ਮੋਖੰਤਰੁ ਪਾਏ ।

(ਗਗ ਆਸਾ, ਮ. 1, ਪੰ. 470)

ਸੋ, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਵਿੱਦਤ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਤੇ ਸੰਸਾਰਿਕਤਾ, ਗ੍ਰਿਹਸਤ ਤੇ ਉਦਾਸ, ਅਤੇ ਭਗਤੀ ਤੇ ਸਦਾਚਾਰ ਦੇ ਇਸ ਸੁਮੇਲ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਅਸਲੀ ਵਰਤੋਂ ਨੇ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਜੋ ਕਈ ਪੱਖੋਂ ਆਪਣੀ ਮਿਸਾਲ ਆਪ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਜਤ, ਸਤਿ, ਸਹਿਜ, ਗਿਆਨ, ਭੈ, ਭਾਉ ਤੇ ਸਾਧਨਾ ਆਦਿ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਅਜਿਹੀ 'ਸਦੀ ਟਕਸਾਲ' :

ਜਤੁ ਪਾਹਾਰਾ, ਧੀਰਜੁ ਸੁਨਿਆਰ,
ਅਹਰਣਿ ਮਤਿ, ਵੇਦੁ ਹਥਿਆਰੁ ।
ਭਉ ਖਲਾ, ਅਗਨਿ ਤਪ ਤਾਉ,
ਭਾਂਡਾ ਭਾਉ, ਅੰਮ੍ਰਿਤੁ ਤਿਤੁ ਢਾਲਿ ।

(ਜਪੁ, ਮ. 1, ਪਉੜੀ 38, ਪੰ. 8)

ਵਿਚੋਂ ਢਲ-ਸੰਵਰ ਕੇ ਨਿਕਲੇ ਹੋਏ ਇਸ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨੇ ਇਸ ਦੇ ਅਨੁਯਾਈਆਂ ਨੂੰ ਕਿਰਤੀ, ਮਿਹਨਤੀ, ਅਮਲੀ, ਸੂਰਬੀਰ ਤੇ ਸਵੈ-ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਬਣਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ 1947 ਦੇ ਘੱਲੂਘਾਰੇ ਵਰਗੇ ਘੋਰ ਸੰਕਟ ਸਮੇਂ ਵੀ ਮੰਗਤਾ ਬਣਨ ਤੋਂ ਬਚਾਏ ਰਖਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਰਾਹੀਂ ਪਰਸਾਰਿਤ ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਸਿੱਖਿਆ ਤੇ ਸੰਦੇਸ਼ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਿਰਤ ਤੇ ਫਰਜ਼-ਅਦਾਇਗੀ ਲਈ ਸਦਾ ਤਤਪਰ ਰਖਿਆ ਹੈ :

1. ਜੇ ਘਰਿ ਹੋਵੈ ਮੰਗਣ ਜਾਈਐ,
ਫਿਰਿ ਓਲਾਮਾ ਮਿਲੈ ਤਹੀ ।

(ਗਗ ਰਾਮਕਲੀ, ਮ. 1, ਪੰ. 903)

2. ਅਮਲ ਕਰਿ ਧਰਤੀ, ਬੀਜ ਸਬਦੋ ਕਰਿ,
ਸਚੁ ਕੀ ਆਬ ਨਿਤ ਦੇਹਿ ਪਾਣੀ ।

ਹੋਇ ਕਿਰਸਾਣ, ਈਮਾਨ ਜੀਮਾਇ ਲੈ,
ਭਿਸਤੁ ਦੋਜਰੁ ਮੂੜੈ ਏਵ ਜਾਣੀ ।

(ਰਾਗ ਸਿਰੀ, ਮ. 1, ਪੰ. 24)

3. ਆਪਣੇ ਹਥੀਂ ਆਪਣਾ,
ਆਪੇ ਹੀ ਕਾਜੁ ਸਵਾਰੀਐ ।

(ਰਾਗ ਆਸਾ, ਮ. 1, ਪੰ. 474)

4. ਸੂਰਾ ਸੇ ਪਹਿਚਾਨੀਐ, ਜੇ ਲਰੇ ਦੀਨ ਕੇ ਹੇਤ,
ਪੁਰਜਾ ਪੁਰਜਾ ਕਟ ਮਰੇ, ਕਬਹੂੰ ਨ ਛਾਡੇ ਖੇਤ ।

(ਭਗਤ ਕਬੀਰ)

ਇਸ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਨੇਮਾਵਲੀ ਨੇ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਗੁਰਾਂ-ਪੀਰਾਂ ਨੂੰ ਨਮਸਕਾਰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਵੀ ਵਰਜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੀ ਗੁਜ਼ਰਾਨ ਲਈ ਕੰਮ-ਕਿਰਤ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਗ੍ਰਹਿਸਤੀਆਂ ਦੇ ਘਰਾਂ-ਦਰਾਂ ਉੱਤੇ ਮੰਗਦੇ ਫਿਰਦੇ ਹਨ :

ਗੁਰੁ ਪੀਰੁ ਸਦਾਏ, ਮੰਗਣ ਜਾਇ,
ਤਾ ਕੈ ਮੂਲਿ ਨ ਲਗੀਐ ਪਾਇ ।

(ਰਾਗ ਸਾਰੰਗ, ਮ. 1, ਪੰ. 1245)

ਇਸ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨੇ ਧਰਮ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪਰਚੱਲਤ ਅਜਿਹੇ ਦੰਡ-ਪਾਖੰਡ, ਰਾਜ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟਾਚਾਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਤੇ ਉਚ-ਨੀਚ ਆਦਿ ਦੇ ਪਾਜ਼ ਨੂੰ ਵੀ ਉਘੇੜ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹਰ ਪੱਖੋਂ ਸੁਤੰਤਰ, ਸਮਾਨ ਤੇ ਸੁਹੇਲਾ ਹੋਣ ਦਾ ਰਾਹ ਵੀ ਦੱਸਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ :

1. ਛੋਡੀਲੈ ਪਾਖੰਡਾ ।
ਨਾਮਿ ਲਇਐ ਜਾਹਿ ਤਰੰਦਾ ।

(ਰਾਗ ਆਸਾ, ਮ. 1, ਪੰ. 471)

2. ਲੋਗਨ ਰਾਮ ਖਲੋਨਾ ਜਾਨਾ,

(ਭਗਤ ਕਬੀਰ)

3. ਕਾਦੀ ਕੂੜੁ ਬੋਲਿ ਮਲੁ ਖਾਇ,
ਬਾਹਮਣੁ ਨਾਵੈ ਜੀਆ ਘਾਇ ।
ਜੋਗੀ ਜੁਗਤਿ ਨ ਜਾਣੈ ਅੰਧੁ,
ਤੀਨੇ ਓਜਾੜੇ ਕਾ ਬੰਧੁ ।

(ਰਾਗ ਧਨਾਸਰੀ, ਮ. 1, ਪੰ. 622)

ਭ੍ਰਿਸ਼ਟ, ਹੱਕਮਾਰ ਤੇ ਅਨਿਆਈ ਰਾਜ-ਅਧਿਕਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਤਾੜਦਿਆਂ ਤੇ ਲਲਕਾਰਦਿਆਂ, ਸਮਝਾਇਆ ਹੈ :

1. ਰਾਜਾ ਨਿਆਉ ਕਰੇ, ਹਥਿ ਹੋਇ,
ਕਹੈ ਖੁਦਾਇ, ਨ ਮਾਨੈ ਕੋਇ ।

(ਰਾਗ ਆਸਾ, ਮ. 1, ਪੰ. 350)

2. ਹਕੁ ਪਰਾਇਆ ਨਾਨਕਾ,
ਉਸੁ ਸੂਅਰੁ ਉਸੁ ਗਾਇ ।

ਗੁਰੂ ਪੀਰੁ ਰਾਮਾ ਤਾ ਭਰੇ,
ਜਾ ਮੁਰਦਾਰ ਨ ਖਾਇ ।

(ਰਾਗ ਮਾਝ, ਮ. 1, ਪੰ. 241)

ਇਉਂ ਹੀ ਸਮਾਜ ਉੱਤੇ ਕੋਹੜ ਜਾਂ ਅਮਰਵੇਲ ਵਾਂਗ ਛਾਏ ਹੋਏ ਭਿੰਨ-ਭੇਦਾਂ ਤੇ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਨੂੰ ਬੜੀ ਦਲੇਰੀ ਤੇ ਬੇਬਾਕੀ ਨਾਲ ਨਿਖੇੜਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਨਤਾ ਤੇ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਦਾ ਹੋਕਾ ਦਿੰਦਿਆਂ ਇਉਂ ਫਰਮਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ :

ਉਚ-ਨੀਚ ਦੀ ਤਮੀਜ਼

1. ਨਾਨਕ ਉਤਮੁ ਨੀਚੁ ਨ ਕੋਇ ।

(ਜਪੁ, ਮ. 1, ਪੰ. 7)

2. ਐ ਜੀ ਨ ਹਮ ਉਤਮ, ਨੀਚ ਨ ਅਦਿਮ,
ਹਰਿ ਸਰਣਾਗਤਿ ਹਰਿ ਕੇ ਲੋਗ ।

(ਰਾਗ ਗੁਜਰੀ, ਮ. 1, ਪੰ. 504)

ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦੀ ਤਮੀਜ਼

1. ਫਕੜੁ ਜਾਤੀ, ਫਕੜੁ ਨਾਉ,
ਸਭਨਾ ਜੀਆ, ਇਕਾ ਛਾਉ ।

(ਰਾਗ ਸਿਰੀ, ਮ. 1, ਪੰ. 83)

2. ਸਾ ਜਾਤਿ ਸਾ ਪਤਿ ਹੈ,
ਜੇਹੇ ਕਰਮ ਕਮਾਇ ।

(ਰਾਗ ਪ੍ਰਭਾਤੀ, ਮ. 1, ਪੰਨਾ 1330)

ਨਰ-ਨਾਰੀ ਦੀ ਤਮੀਜ਼

1. ਪੁਰਖ ਮਹਿ ਨਾਰਿ,
ਨਾਰਿ ਮਹਿ ਪੁਰਖ ।

(ਰਾਗ ਰਾਮਕਲੀ, ਮ. 1, ਪੰ. 879)

2. ਭੰਡੁ ਜੀਮੀਐ, ਭੰਡਿ ਨਿਮੀਐ,
ਭੰਡੁ ਮੰਗਣੁ ਵੀਆਹੁ ।
ਭੰਡਹੁ ਹੋਵੈ ਦੋਸਤੀ, ਭੰਡਹੁ ਚਲੈ ਰਾਹੁ ।
ਭੰਡੁ ਮੂਆ ਭੰਡੁ ਭਾਲੀਐ, ਭੰਡਿ ਹੋਵੈ ਬੰਧਾਨ ।
ਸੋ ਕਿਉ ਮੰਦਾ ਆਖੀਐ, ਜਿਤੁ ਜੀਮਹਿ ਰਾਜਾਨੁ ।

(ਰਾਗ ਆਸਾ, ਮ. 1, ਪੰ. 473)

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਵਿੱਦਤ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨੇ ਅਜਿਹੇ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਵਿਰੁੱਧ ਜ਼ੋਰਦਾਰ ਆਵਾਜ਼ ਬੁਲੰਦ ਕਰਦਿਆਂ, ਬੜੇ ਸਾਫ਼ ਲਫਜ਼ਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦਾ ਸਿਰਜਨਹਾਰ ਤੇ ਪਾਲਨਹਾਰ ਕਿਉਂਕਿ ਇਕੋ ਰੱਬ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਸਾਰੇ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਦੇ ਭੈਣ-ਭਰਾ, ਹਮਜਾਤੀ, ਹਮਜਮਾਤੀ ਤੇ ਹਮਸ਼ਹਿਰੀ ਹਨ :

1. ਫਰੀਦਾ ਖਾਲਕੁ ਖਲਕ ਮਹਿ,
ਖਾਲਕ ਵਸੈ ਰਬ ਮਾਹਿ ।
ਮੰਦਾ ਕਿਸ ਨੇ ਆਖੀਐ,
ਜਾਂ ਤਿਸੁ ਬਿਨੁ ਕੋਈ ਨਾਹਿ?

(ਸਲੋਕ, 75, ਸ਼ੇਖ ਫਰੀਦ, ਪੰ. 1381)

2. ਅਵਲਿ ਅਲਹੁ ਨੂਰੁ ਉਪਾਇਆ
ਕੁਦਰਤ ਕੇ ਸਭ ਬੰਦੇ ।
ਏਕ ਨੂਰ ਤੇ ਸਭੁ ਜਗੁ ਉਪਜਿਆ,
ਕਉਨ ਭਲੇ ਕੇ ਮੰਦੇ?

(ਰਾਗ ਪ੍ਰਭਾਤੀ, ਭਗਤ ਕਬੀਰ, ਪੰ. 1349)

3. ਸਭ ਕੇ ਊਚਾ ਆਖੀਐ,
ਨੀਚੁ ਨ ਦੀਸੈ ਕੋਇ;
ਇਕਨੈ ਭਾਂਡੈ ਸਾਜੀਐ;
ਇਕੁ ਚਾਨਣ ਤਿਹੁ ਲੋਇ ।

(ਰਾਗ ਸਿਰੀ, ਮ. 1, ਪੰ. 62)

ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਸਾਰੀ ਮਾਨਵਤਾ ਦਾ ਧਰਮ ਵੀ ਇਕੋ ਹੈ :
ਏਕੋ ਧਰਮੁ, ਦ੍ਰਿੜੈ ਸਚੁ ਕੋਈ,
ਗੁਰਮਤਿ ਪੂਰਾ, ਜੁਗਿ ਜੁਗਿ ਸੋਈ ।

(ਰਾਗ ਬਸੰਤ, ਮ. 1, ਪੰ. 1188)

ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸੰਚਿਤ ਬਾਣੀ ਦੀ ਮਿਕਦਾਰ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖਦਿਆਂ, ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੇ ਬਾਣੀਕਾਰ, ਗੁਰੂ
ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ, ਨੇ ਇਹ ਗੱਲ ਮਾਨੋ ਏਲਾਨੀਆਂ ਆਖੀ ਹੋਈ ਹੈ :
ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਗੁਰਿ ਖੋਏ ਭਰਮੁ,
ਏਕੋ ਅਲਹੁ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ।

(ਰਾਗ ਰਾਮਕਲੀ, ਮ. 5, ਪੰ. 897)

ਇਸੇ ਲਈ ਸਭ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਤੇ ਸੰਕੀਰਣ ਹੱਦਾਂ ਤੇ ਖਾਖੋਵਾੜੇ ਉਲੰਘਦਿਆਂ, ਉਸ ਲਈ ਇਹ ਬੜਾ
ਭਾਵਪੂਰਤ ਨਾਂ, 'ਅੱਲਾ ਰਾਮ', ਘੜਦਿਆਂ, ਇਹ ਵੀ ਮਾਨੋ ਡੰਕੇ ਦੀ ਚੋਟ ਨਾਲ ਆਖਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ :

ਨ ਹਮ ਹਿੰਦੂ, ਨ ਮੁਸਲਮਾਨ,
ਅਲਾ ਰਾਮ ਕੇ ਪਿੰਡੁ ਪਰਾਨ ।

ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਹੀ ਸਾਰੀ ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਾਂਝੀਵਾਲ ਮੰਨਦਿਆਂ ਹਰ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਇਕੋ ਗਲਵੱਕੜੀ
ਵਿਚ ਸਮਾਉਂਦਿਆਂ, ਇਹ ਵੀ ਬੁੱਲ੍ਹੇਬੰਦ ਬਿਆਨਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ :

1. ਨ ਕੋ ਬੈਰੀ, ਨਹੀਂ ਬਿਗਾਨਾ,
ਸਗਲ ਸੰਗਿ ਹਮ ਕੇ ਬਨਿ ਆਈ ।

(ਰਾਗ ਕਾਲੜਾ, ਮ. 5, ਪੰ. 1299)

2. ਨ ਕੋ ਮੇਰਾ ਦੁਸਮਨ ਰਹਿਆ,
ਨ ਹਮ ਕਿਸ ਕੇ ਬੈਰਾਈ,

ਸਭ ਕੇ ਮੀਤੁ ਹਮ ਆਪਨ ਕੀਨਾ,
ਹਮ ਸਭਨਾ ਕੇ ਸਾਜਨ ।

(ਰਾਗ ਧਨਾਸਰੀ, ਮ. 5, ਪੰ. 671)

ਇਸ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸੰਚਾਲਕ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਚੇਤਨਤਾ, ਸਹਿਨਸ਼ੀਲਤਾ, ਧਰਮ-ਨਿਰਪੇਖਤਾ, ਸਰਬ-ਹਿਤਕਾਰਤਾ ਤੇ ਸਰਬ-ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਦੇ ਇਸ ਉਦੇਸ਼ ਤੇ ਸੰਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਹੀ ਮੁੱਖ ਰਖਦਿਆਂ, ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਉਂ ਸੋਚਣ, ਵਿਚਰਨ ਤੇ ਪਰਸਪਰ ਸਾਂਝਾਂ ਪਾਉਣ ਲਈ ਇਉਂ ਪਰੇਰਿਆ ਸੀ :

ਜਬ ਲਗੁ ਦੁਨੀਆ ਰਹੀਐ ਨਾਨਕ
ਕਿਛੁ ਸੁਣੀਐ, ਕਿਛੁ ਕਹੀਐ ।

(ਰਾਗ ਧਨਾਸਰੀ, ਮ. 1, ਪੰ. 661)

ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੰਜਵੀਂ ਜੋਤਿ, ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਨੇ ਸਾਰੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਸਾਜਨਹਾਰ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀਆਂ ਦੋ ਬੁਨਿਆਦੀ ਲੋੜਾਂ—ਅੰਨ ਤੇ ਧਨ, ਦੀ ਭਰਵੀਂ ਪੂਰਤੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਦੋ ਮੂਲ ਕਲੇਸ਼ਾਂ—ਦੁੱਖ ਤੇ ਗ਼ਰੀਬੀ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰੇ ਲਈ ਜੋ ਅਰਜ਼ੋਈ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਉਹ ਇਸ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਇਸ ਅਛੂਤੇ ਤੇ ਅਨੂਠੇ ਪੱਖ ਦੀ ਇੱਕ ਬੇਨਜ਼ੀਰ ਮਿਸਾਲ ਹੈ :

ਸਭੇ ਜੀਅ ਸਮਾਲਿ,
ਆਪਣੀ ਮਿਹਰ ਕਰੁ
ਅੰਨੁ ਪਾਣੀ ਮੁਚੁ ਉਪਾਇ
ਦੁਖ ਦਾਲਦੁ ਭੰਨਿ ਤਰੁ ।

(ਰਾਗ ਸਾਰੰਗ, ਮ. 5, ਪੰ. 1251)

BABA FARID—THE SUFI SAINT

Bindu Mattoo*

Fariduddin Masud (1175-1265)¹ popularly known as Fariduddin Ganj-i-Shakkar (the treasure house of sweets), a Sufi saint of Punjab, was the son of Jamaluddin Sulayman. His birthplace was the village of Khotwal, near Multan.² His grandfather Qazi Shuaib migrated from Kabul in 1157 and after a short stay at Lahore and Kasur, had settled down at Khotwal in the district of Multan.³

Fariduddin received his early education in the study of *Quran* at Khotwal and then proceeded to Multan, a famous centre of Muslim learning and piety, to undertake further studies in Islamic jurisprudence.⁴ His father was a scholar but it was his mother, a Punjabi lady named Qarsum Bibi, an exceedingly pious lady who spent her nightly vigils in lengthy prayers, who exerted the greatest influence on the future Sufi saint.⁵ Shaikh Farid believed that for the realization of god it is not at all necessary to renounce the world. He had a number of wives and a large family. From *Siyar-ul-Auliya* we come to know that Shaikh treated all his wives justly and equitably so far as marital relationship was concerned, but to provide for this large family was always a problem for him, particularly in the closing years of his life when no *futuh* (unasked for charity) came to him.⁶

At Multan he met Khwajah Qutbuddin Bakhtiyar Kaki, accompanied him to Delhi and was instructed in his doctrine⁷ i.e. in the chishti discipline. Barni states that Baba Farid was a great celebrity and was the source of inspiration and guidance to many people.⁸ After completing his course of mystic discipline at the feet of Khwajah Qutbuddin, he settled at Hansi, a town in Hissar district.

*Senior Lecturer, Department of History, M.D. University, Rohtak.

1. Khaliq Ahmad Nizami, *Some Aspects of Religion and Politics in India during the thirteenth century*, (Delhi : 1978), p. 191.
2. Abul Fazl, *Ain-i-Akbari*, Eng. tr., Colonel H. S. Jarrett, corrected and further annotated by Sir Jadunath Sarkar, Vol. III, (Delhi : 1989), p. 404.
3. Khaliq Ahmad Nizami, *The Life and Time of Shaikh Fariduddin Ganj-i-Shakar*, (Delhi : 1955), p. 11.
4. Pashaura Singh, *The Bhagats of the Guru Granth Sahib*, (New Delhi : 2003), p. 42.
5. S.A.A. Rizvi, *The Wonder That Was India*, Vol. II, (London : 1987), p. 243.
6. Mir, Khurd, *Siyar-ul-Auliya*, quoted from *Religion and Politics*, *op. cit.*, p. 204.
7. *Ain*, *op. cit.*, p. 404.
8. Ziauddin, Barni, *Tarikh-i-Firozshahi*, Hindi tr., S.A.A. Rizvi, *Aadi Turk kaleen Bharat*, (Aligarh : 1956), p. 202.

On the occasion of his last meeting with Shaikh Fariduddin, Khwajah Kaki, gave his special prayer mat and staff to him⁹ which signified that Khwajah made him his spiritual successor. Abul Fazl also confirms that when Khwajah Qutbuddin was on the point of death, Qazi Hamiduddin Nagori, Shaikh Badruddin Ghaznavi and many other holy men were present there. All of them agreed that the personal belongings of the Khwajah should be committed to Shaikh Fariduddin.¹⁰ The Shaikh who was at that time in Hansi came to Delhi immediately. After a short stay at Delhi he left for Hansi again. *Fawa'id* states that the reason for this departure was an incident connected with a devotee, named Sarhanga who had come to seek his blessings but had not been given an opportunity to enter his house. One day he managed to follow and told him humbly that it was easy to meet him at Hansi, but now here at Delhi it was difficult to have been a glimpse of him. On hearing this Baba Farid decided to return to Hansi. Shaikh's friends reminded him that the Khwajah wanted him to settle at Delhi. How is it that now he intend to move to some other place? The Shaikh replied that the blessings of his *pir* remained with him whether he stayed in city or a desert.¹¹ Later on Shaikh moved to Pak-pattan in the Punjab, which at that time was called Ajodhan.¹²

Baba Farid believed that the *pir* was for the *murid* what a bride dresser was for the bride. On the authority of Shaikh Nizamuddin Auliya, Amir Hasan Sijzi states that Fariduddin admitted that only once during his lifetime he had become a bit audacious in the presence of his *pir*—Khwajah Qutbuddin. The incident runs thus he had begged for permission to observe a *Chillah* in order to spend sometime in seclusion in devotion to god. Khwajah replied that it was not at all necessary as it led to publicity. Baba Farid submitted that he did not have the least intention of making himself known to the world. The Khwajah kept quiet. Then Fariduddin realized his mistake—why had he argued the matter with the Shaikh at all? He should have done as the Khwajah had commanded. He was, therefore, deeply repentant for the rest of his life and continuously prayed for his forgiveness.¹³ On the other hand in the same connection K.A. Nizami argues that Baba Farid was probably the first and the last Indo-Muslim saint to perform the *Chillah-i-Makus*.¹⁴ Baba Farid was a true *Darvesha*. He never sought the patronage of any court nor took any gifts in the form of personal present from anyone. Whatever he accepted from people was in the name of *Darveshas* and distributed among them only. He led

9. Amir, Hasan, Ala, Sijzi, Dehlawi, *Fawa'id-al-Fuad*, (Spiritual and literary discourses of Shaikh Nizamuddin Auliya), Eng. tr., Ziya-ul-Hasan, Faruqi, (Delhi : 1996), p. 9.

10. *Ain, op. cit.*, p. 404.

11. *Fawa'id*, part IV, Majlis-44, *op. cit.*, p. 346.

12. *Ain, op. cit.*, p. 404.

13. *Fawa'id*, part I, Majlis-25, *op. cit.*, pp. 106-107.

14. *Religion and Politics, op. cit.*, p. 191.

a pious life and also instigated people for this type of life.¹⁵

Baba Farid penned his *Shabads* and *Sloks* in the local dialect Multani Punjabi (Lehndi) and this perhaps was the main reason for his popularity with the masses. They have been incorporated in the *Guru Granth Sahib* and form the basis of further study.

A careful study of *Farid-bani* throws light on various aspects of his very consistent worldview. God, for this Sufi saint is all pervasive. He is omnipresent, omniscient, the guardian angel of all the human beings. He is something to be cherished and never to be forgotten.¹⁶ Baba Farid lays much emphasis on prostration before God, which symbolically amounts to surrendering oneself totally to the will of the Lord.¹⁷

Farid-bani frequently urges human beings to choose the right i.e. Godly or spiritual path in life before death overtakes them.¹⁸ The theme of *transitory* nature of this life versus permanence runs like an undercurrent in almost all the *Sloks* of *Farid-bani*. Continuous thought of death¹⁹ reiterates *bani* is a great deterrent—it forces people to remember that life is transient, that this world of great pomp and show is ultimately of no avail,²⁰ that death, the bridegroom can come any moment to claim his bride (soul) and the body²¹ will have no say whatsoever.

Baba Farid tells people to cling to the Lord for this body will be reduced to dust and its home will be a humble grave. No one on this earth lives forever. He elaborates this by saying that the seat he occupies now, many have occupied it before. The swallows in the *Kartik*, the jungle fire in the *Chaitra* and the lightening in the month of *Shravana* and the loving arms of the bride round her spouse stay not forever. One must consider in his mind that the mortals stay not eternally and body that takes so long to be matured breaks with a click in a moment. Many boatmen, i.e. leaders of men have passed away. Many of them are rotting in the graves and their souls are suffering admonition in hell.²²

A digression at this point is in place. The Hindus believe in the theory of *Karma* and also transmigration of soul.²³ Death, in this philosophy of life has

15. *Fawaid*, part III, Majlis-7, *op. cit.*, p. 222; Zahid Abrol, *FaridNama*, (Delhi : 2003), Sloks 28-29.

16. Jay Bhagwan Goyal, *Sheikh Baba Farid aur Unka Kavya*, (Delhi : 1988), Sloks 75, 121.

17. *FaridNama*, Sloks 70-71.

18. *Ibid.*, Sloks 38-40.

19. *Ibid.*, Sloks 41, 69, 93, 102, Asa-2.

20. *Ibid.*, Sloks 45-46, 57-58.

21. *Ibid.*, Slok 1.

22. *Sri Guru Granth Sahib*, Vol. II, Eng. tr., Gopal Singh, (Delhi : 1962), Word of Sheikh Faridji, Asa-2, p. 483.

23. *Sri Bhagwat Gita Bhasha*, Swami Satyanand, Chapter-II, (Delhi : 2000 V.S.), pp. 19-103.

hardly any importance because the cycle of death and rebirth is continuous and the purification of soul is a never-ending process. But not so in *Farid-bani*. Baba Farid provides us with several glimpses of souls waiting restlessly for ages for the day of judgement when they will be judged according to their *Karmas* on earth and sent to heaven or hell accordingly.²⁴ Death, thus, assumes as great a role in a man's life as treading the right path. To quote Pashaura Singh throughout Shaikh Farid's poetry the theme of the impermanence of life is interwoven with the quest for an ever-permanent Reality. One gets the sense that love of God (*ishq khuda'i*) is at the heart of his spiritual experience. There is passion, yearning and the agony of separation in different phases of love.²⁵

Interestingly this Sufi Saint is also a devout Muslim who believes in the principal tenets of Islam as reading *namaz* five times a day,²⁶ performing ablutions before prayer and visiting the mosque regularly.²⁷ In Baba Farid's worldview they who loved their lord with their heart, alone are true, but they who say one thing and do another, they are reckoned false. They who are imbued with the love of *Allah* are inebriated with His vision and they who have forsaken the Lord's name are a burden to this earth. The true Darveshas are those whom the Lord owns Himself. He further elaborates by saying that although God is transcendental in nature-Infinite (*apar*), Inaccessible (*agam*), Unfathomable (*anant*) yet, he is the source of love and grace who responds to the prayers of His devotees and is the supreme Cherisher (*parvardigar*) of sinner. He is the sustainer of the world.²⁸

Farid-bani lays ample emphasis on the virtues of honesty, integrity, truthfulness,²⁹ humility, honey-sweet tongue, forgiveness³⁰ and absolving oneself of the feeling of vengeance.³¹ Humility and sweetness coupled with honesty and truthfulness are the essence of all human virtues. Through them one ennobles his mind and conduct in life and through them one wins the love and appreciation of man and the grace of God, the real source of happiness. Says Baba Farid, "should there be one who is wise yet he parades not his wisdom, and who is mighty yet displays not his might, and who shares his store with others even if it be slender, is the person who may be said to be the real devotee of God."³²

24. *FaridNama*, op. cit., Sloks 23, 67, 98.

25. *The Bhagats of the Guru Granth Sahib*, op. cit., p. 50.

26. *FaridNama*, op. cit., Slok 70.

27. *Ibid.*, Slok 71.

28. *Sri Guru Granth Sahib*, op. cit., Asa-1, p. 483.

29. *FaridNama*, op. cit., Shabad-2.

30. *Ibid.*, Sloks 6, 60, 127.

31. *Ibid.*, Slok 7.

32. *Ibid.*, Slok 128, Eng. tr., Ganda Singh, 'Baba Farid—A Real Saint', in Attar Singh (ed.), *Socio-Cultural Impact of Islam on India*, (Chandigarh : 1976), p. 15.

Patience as a virtue has always been exalted by the Sufi saints and Baba Farid is a great upholder of this cardinal virtue. He says :

"Make patience your bow and bow-string and the arrow too of patience—God will not let it go off its mark.

Those who adopt patience and take upon themselves suffering—such alone will be near God. They do not divulge their secret to any one.

Patience is the ideal of life : if you hold on to it steadfastly, you will expand into the mighty river and never then shrink into a small stream."³³

Farid-bani often advocates a simple and saintly life—devoid of pomp and show and multiple riches, resigned to the will of the Lord—but not the life of a beggar. He says, "make me not sit at another's door, O Lord! If that is how you are pleased to keep me, then better take this life away."³⁴

For Baba Farid home is where God is, and God is everywhere and above all in the heart of man—so there is no need whatsoever to wander forth in the jungles and deserts in search of the dear Lord. His spiritual journey begins and ends with the realization of the Supreme Reality in one's own heart.³⁵

It is most appropriate to conclude this paper with a quotable quote from the *FaridNama* which has travelled down the ages as a source of inspiration to the countless millions to live life King-size in the worst of circumstances.

Rukkhee sukkhee khaai kai, thandaa paanee pee-o

*Fareedaa! dekh paraa-ee chopree, na tarsaaey jee-o*³⁶

33. *Faridnama, op. cit.*, Sloks 115-117, Eng. tr., Pashaura Singh, *op. cit.*, p. 52.

34. *Ibid.*, Slok 42, p. 51.

35. *Ibid.*, Slok 19.

36. *Ibid.*, Slok 29.

BABAR VANI AS A SOURCE OF HISTORY

*Bhai Aridaman Singh Jhubal**

Babarvani are the hymns of *Guru Granth Sahib*, four in number, in which their author, Guru Nanak, has painfully described the cruelties perpetrated by the armies of Babar, the Mughal ruler of Afghanistan, during their invasions over India during the sixteenth century. The name, *Babarvani*, is derived from the use of the term in one of these hymns: "*Babarvani phir gai kuiru na roti khai*"¹—Babar's command or writ has spread; even the princes go without food."² Of these four hymns, the first hymn, *Khurasan khasmana kiya Hindustan daraiya*, is included in *Guru Granth Sahib* in Raga Asa, on page 360. The second, *Jini siri sohani pattiyan mangin pae sandhuru*, and the third, *Kahan su khel tabela ghor kahan bheri shehnai*, are included in *Guru Granth Sahib* in Raga Asa Ashtpadiyan, on pages 417-18. The fourth hymn, *Jaisi main awai khasam ki bani taisra karin gian ve Lalo*, is included in *Guru Granth Sahib* in Raga Tilang, on pages 722-23. A thorough analysis of these hymns can reveal a host of facts about the invasions of Babar and the widespread devastation caused thereby, as also the contemporary political and social conditions, and according to some scholars, even a prophecy about the brief set-back to the resulting Mughal empire during the reign of Babar's son Himayun.

The *History of Punjab (1000-1526 A.D.)*, edited by Dr. Fauja Singh, the eminent Punjab historian, has included the *bani* of Guru Nanak into the long list of Eminent Contemporary Sources of History of Middle Ages saying, "Presence of his *bani* in *Guru Granth Sahib* greatly enhances the importance of this *Granth* as a source of history. ... From the horrible picture painted in this *bani* about the devastation suffered by Punjab due to Babar's invasions, none can deny its historical significance. ... It is impossible to create a balanced and worthwhile historical work merely on the basis of Persian accounts. ... Only those can depict the agony and frustration of the ransacked people who had themselves experienced such anguish."³ Regarding the historical contents of Guru Nanak's *bani*, particularly the *Babarvani*, Dr. Fauja Singh says, "The

*International Institute of Sikh Studies, Amritsar.

1. *Guru Granth Sahib*, p. 417.
2. Prof. Harbans Singh, *Encyclopaedia of Sikhism*, Punjabi University, Patiala, 1992, p. 238.
3. Dr Fauja Singh (ed.), *History of Punjab (1000-1526 A.D.)*, Vol. III, Punjabi University, Patiala, 1988, p. 377.

intellectual degradation which had overcome Hindus due to depredations of the Turks is amply visible in the first-hand testimony of Guru Nanak. The Guru had lived during the closing days of the Sultanate and was an eye-witness to their debasement. ... When Babar had invaded Punjab in 1521 A.D. and sacked Saidpur (Eminabad), Guru Nanak was present on the occasion. The picture painted in his *bani* about the miseries the people had to undergo during this devastation, is available nowhere else for which reason it is invaluable. ... In it the Guru has likened Babar with a lion and the natives with a herd of kine, because before the might of Babar, their position was no better than a powerless and gutless herd of cows. His narrations do not carry even a single indication to show that they had courageously faced the predators anywhere; instead the Guru's heart appears to have melted at their acute helplessness..."⁴

Prof. Harbans Singh writes in *The Encyclopaedia of Sikhism*, "There are references in Guru Nanak's *bani* to Babar's invasions. An open tragedy like the one that stuck Saidpur moved him profoundly and he described the sorrows of Indians—Hindus and Muslims alike—in words of intense power and suffering. Babar's army, in the words of Guru Nanak, was "the bridal procession of sin." In fact, Indian literature of that period records no more virile protest against the invading hordes than do Guru Nanak's four hymns of *Babarvani* in the *Guru Granth Sahib*."⁵ Dr Kirpal Singh, another prominent Punjab historian says, "The Adi Guru Granth is a priceless source of history as it provides information which is not available anywhere else. The histories in general, and *Tuzak-i-Babari* in particular, have given the details of Babar's invasions. But it was reserved for Guru Nanak, 'the People's Prophet', as T. L. Vasvani calls him, to record the brutalities of Babar's soldiers on the people. ... Guru Nanak being the eye-witness of the scene was greatly touched and he has vividly described the excesses of Babar's soldiers on the natives (in *Babarvani*, which) is the only account available of cruelties committed by the Babar's soldiers..."⁶

In his brief booklet *The Adi Guru Granth as a Source History*⁷, Dr Kirpal Singh has given one of the most comprehensive overviews about the major historical elements available in *Guru Granth Sahib* under the categories of Political History, Social History and Tribes and Social Elites. From *Babarvani*, this booklet draws important facts connected with "Invasions of Babar, First Invasion of Babar, Third Invasion of Babar, Fourth Invasion of Babar, First Battle of Panipat and Flight of Humayun and Rise of Sher Shah Suri." Before

4. Dr Fauja Singh (ed.), *op. cit.*, p. xx.

5. Prof. Harbans Singh, *op. cit.*, p. 242.

6. Dr Kirpal Singh, *The Adi Guru Granth as a Source of History*, Principal Iqbal Singh Memorial Trust, Patiala, 1997-98, pp. x-xi.

7. Dr Kirpal Singh, *op. cit.*

we analyse the significance of *Babarvani* as a fruitful source of history, we must have a brief review of the contemporary social, political and religious conditions, important national and international events leading to them, and the place of Guru Nanak in the whole scheme of things.

McLeod, the eminent scholar of Sikhism writes, "Guru Nanak was born on the threshold of a momentous period in Indian history. In the course of his lifetime he witnessed the dominance and the decline of the Lodhi Sultanate, and its final extinction by Babar in 1526.⁸... The birth of Guru Nanak took place during the reign of Sultan Bahlul Lodhi (1451-89) and the formative years of his son Sikander ... a period of comparative peace and prosperity. It is true that the half century preceding the accession of Sultan Bahlul had been, for the Panjab, a time of political instability accompanied by widespread violence and suffering. The invasion of Timur in 1398-99 brought much damage to Panjab, and the years between 1421 and 1434 brought considerably more. These were the years of Jasrat Khokhar of Sialkot, Faulad Turkbachcha of Bhatinda, and Sheikh Ali of Kabul, three agents of havoc and destruction who brought extensive disorder and suffering to the Panjab. ... The activities of these three adventurers have attracted much less attention than the spectacular career of Timur, but in the Panjab they were responsible far more suffering than their celebrated predecessor, for their depredations were spread over a much wider area and over a lengthier period of time.⁹

"... (However), by 1469, the year of Guru Nanak's birth, Bahlul Lodhi had established his authority, and relative stability which he introduced was further strengthened by his son Sikander. ... In the circumstances of the time a measure of prosperity would have been a natural development and Babar seems to imply (in his *Babar-nama*) that it had in fact taken place. A fertile soil, a favourable climate, a relatively limited population, and an appreciable measure of security would all have combined to produce this favourable economic condition.¹⁰ Babar is the only contemporary figure of any significance who is referred to by name in the works of Guru Nanak, and with the exception of Bhai Gurdas's *Var I* the principal janam-sakhis all record that the Guru was present as a witness when the Mughal army assaulted the town of Saidpur.¹¹... In the case of the *Babar-vani* we may confidently assume that he witnessed something of the devastation caused by Babar's army and that accordingly he was in the Panjab during at least one of Babar's incursions into North India."¹²

Zahir-ud-din Muhammad Babar had, in June 1494, succeeded his father

8. McLeod, W.H., *Guru Nanak and the Sikh Religion, Sikhs and Sikhism—Part I*, Oxford University Press, New Delhi, 1999, pp. 3-4.

9. McLeod, W.H., *GNSR, op. cit.*, p. 4.

10. McLeod, W.H., *GNSR, op. cit.*, p. 4.

11. McLeod, W.H., *GNSR, op. cit.*, pp. 132-33.

12. McLeod, W.H., *GNSR, op. cit.*, p. 7.

Umar Shaikh as ruler of Farghana, whose revenues supported no more than a few hundred cavalry. With this force of helmeted, mail-clad warriors, Babar joined in the family struggle for power, thrice winning and thrice losing Samarkand, alternately master of a kingdom or a wanderer through the hills.¹³ Babar was from the sixth generation of the ferocious Turk predator Taimur. His mother was from the descendants of the brutal Mongol depredator Genghis Khan whose armies and successors had laid waste large tracts of central Asia and Europe in the 13th century. Taimur, the ruler of Samarkand, also known as Timarlang, had invaded India during the reign of Sultan Nasir-ud-din Mehmud, an inexperienced youth facing serious dissensions amongst his courtiers, leading to an easy victory over Delhi in 1398. The capital city was thoroughly plundered and almost hundred thousand inhabitants ruthlessly massacred. Taimur returned home perpetrating massacres at Merrut, Haridwar, Jammu etc. and carrying thousands of boys and girls in captivity.¹⁴

"This latter conquest would furnish Babar with a cherished but highly dubious claim to legitimate sovereignty in northern India. But India was not his first choice. Nor was Kabul. His inheritance lay much further north beyond the Oxus in Ferghana, a minor kingdom to the east of the modern city of Tashkent. He had been born there in 1484 and, though of Mughal blood, it was in the Turkic and Islamic milieu of this subordinate kingdom of Timur's erstwhile empire that he was educated. Turki would remain his first language; he even wrote of himself and his followers as Turks.¹⁵... It was to Samarkand, Timur's capital and the cultural focus of central Asia, that he aspired. ... Kabul, on the other hand, was just a distraction. Yet for a virtual fugitive it offered consolation. From Afghanistan Timur himself had launched his bid for Samarkand and had then gone on to conquer much of Asia. Babar could do worse. In 1504 he crossed the Oxus, then the Hindu Kush, and seized Kabul."¹⁶

"Having failed in his repeated attempts to reconquer the lost territory and unable to expand his new possessions in the direction of Khurasan¹⁷ in the

13. Prof. Harbans Singh, *op. cit.*, pp. 241-42.

14. Kahn Singh Nabha, *op. cit.*, p. 602.

15. According to Lucas King and H.A. Rose quoted by Dr Kirpal Singh, 'The original home of Tartar, Tatar or Turk had been Turkistan in Central Asia. According to Lucas King there exists tradition according to which Turks and Mongols sprang from two brothers but the early history of Turks is very obscure. Turks came to India at different times. The early Sultans of Delhi were of Turkish origin. Later Turkish nobles (Torani Party) had been playing significant role in the Mughal court during first half of 18th century. According to H.A. Rose the Turks of the Punjab were the representatives of Karlugh Turks "who came into Punjab with Tamerling in 1339 A.D." They are also known as Turkoman.

16. John Keay, *India : A History*, Harper Collins Publishers, New Delhi, 2000, pp. 290-91.

17. Kahn Singh Nabha, Bhai, *Mahankosh*, National Book Shop, Delhi, 1995, Page 383n : Khurasan : The land of eastern Iran, in the west of Afghanistan. The prominent cities of Herat and Mashhad fall into it. Emperor Babar writes that the people of Hindustan call the countries falling to the west of Indus as Khurasan.

west (which had once formed part of his grandfather's dominions), he turned his eyes towards India in the east. After an exploratory expedition undertaken as early as January-May 1505, he came down better equipped in 1519 when he advanced as far as Peshawar. The following year he crossed the Indus and, conquering Sialkot without resistance, marched on Saidpur (now Eminabad, 15 km. southeast of Gujranwala in Pakistan) which suffered the worst fury of the invading host. The town was taken by assault, the garrison put to the sword and the inhabitants carried into captivity. During his next invasion in 1524, Babar ransacked Lahore. His final invasion was launched during the winter of 1525-26 and he became master of Delhi after his victory at Panipat on 21 April 1526.¹⁸

According to the author of *India : A History*, John Keay, another act of providence had sealed the fate of the Lodhi rule and India. On 5 July in the year 1505 a violent earthquake hit the city of Agra where Sikander Lodhi, the second and greatest of the three Lodhi sultans of Delhi, had begun building his alternative capital since the preceding year. According to Ferishta, so severe an earthquake was never experienced in India either before or since. Lofty buildings were levelled with the ground and several thousand inhabitants were buried under the ruins.¹⁹ But this calamity made no impression on the Sultan, who had heedlessly remained engrossed in the exorbitant constructions and reconstructions in Agra, and continued to hammer away at his nearest Rajput rival Raja Man Singh of Gwalior whose subsidiary fortress of Narwar was indeed taken. But before the beetling cliffs of the superbly fortified palace-citadel at Gwalior itself, the Lodhi forces, lacking artillery, proved powerless. At enormous cost the siege dragged on several years. Worse still, the word of the Lodhi's discomfiture reached the ears of a young and ambitious new Mongol ruler in Kabul.²⁰

Babar or 'the Tiger', was already showing an unhealthy interest in the disturbed affairs of the Punjab, which province bordered his Afghan kingdom and was under Lodhi rule just nominally. In 1505, the year of the earthquake, he made his first foray across the north-west frontier. A preoccupied Lodhi Sultan chose to ignore. As the Lodhi's biographer puts it, "Sikander Lodhi, while fighting against the Tomars (i.e. the Rajputs of Gwalior), was criminally neglecting the north-west frontier and the Punjab."²¹ This state of affairs, if anything, worsened as the strife-torn Lodhis squabbled amongst themselves. Twenty years and five exploratory incursions later, Babar would invade in earnest, topple Sikander's successor and, taking both Delhi and Agra, would inaugurate in India a Mongol, or Mughal, empire.²² Guru Nanak does not

18. Prof. Harbans Singh, *op. cit.*, p. 238.

19. Ferishta (trans. Briggs), *History of the Rise etc.*, Vol. I, p. 579.

20. John Keay, *op. cit.*, p. 289.

21. *Ibid.*, p. 180.

22. John Keay, *op. cit.*, pp. 289-90.

rebuke the incompetent rulers of India for nothing in *Babarvani*.

Apart from that one ominous raid across the Indian frontier in 1505, Babar spent the next fourteen years securing his position in Afghanistan and chasing the dream of sovereignty in Samarkand. In his memoir, which was written towards the end of his reign, he insists that 'my desire for Hindustan remained constant'. Yet it was not until 1519 that he resumed the quest and not until 1525 that he launched his successful bid. In the interim two factors had greatly emboldened him.²³

One was the acquisition and potential of firearms. In the new gun-powder technology, as in much else, Babar's Lodhi adversaries had lagged behind. On a previous raid into the Panjab the sharp-shooting potential of matchlocks had also impressed him. For what his forces lacked in numbers they compensated with a capacity, terrifying alike to man, horse and elephant, for deafening and increasingly lethal bombardments. The other consideration which worked in his favour was now terminal rivalry amongst his enemies. Sikander Lodhi had been succeeded by two sons who, on the insistence of the Lodhi's fractious power-brokers, had divided the sultanate between them. Ibrahim, inheriting Delhi, had since overcome his brother in Jaunpur but had thereby alienated the most senior nobility and alarmed Indian rivals like the Rajput chief, Rana Sangha of Mewar. The latter now encouraged Babar with offers of collaboration against the Lodhis, while in 1523 it had been the Lodhi's own governor in the Panjab who had invited Babar to capture Lahore and challenge for the sultanate. This man, Daulat Khan, had since changed his mind and now threatened to oppose the invasion, although other Lodhis, including his own son, continued to back Babar.²⁴

In the event the twelve thousand Mughals advanced across the Panjab's rivers unopposed. Near the city of Lahore Daulat Khan, old though he was, donned a couple of swords and bragged about halting the invader. "War such a rustic blockhead possible!" scoffed Babar. "With things as they were, he still made pretensions!"²⁵ When the old man then sheepishly surrendered, Babar ordered him to submit on bended knee with his ridiculous swords dangling round his neck. Milking the moment for mirth rather than vengeance, Babar then pressed on to Rupar, Ambala and Delhi. Although Babar says in his memoirs that his own forces had shrunk during their progress across the Panjab, they had also been supplemented by Lodhi deserters. Still when in April 1526 the two armies met at Panipat, eighty kilometres due north of Delhi, Ibrahim is thought to have still enjoyed a numerical advantage of about ten to one.²⁶

Babar was not discouraged. For the Lodhi he had nothing but contempt.

23. John Keay, *op. cit.*, p. 291.

24. John Keay, *op. cit.*, pp. 291-92.

25. Babar (trans. Beveridge, A. S.), *Babar-nama*, Vol. 2, p. 459.

26. John Keay, *op. cit.*, p. 292.

Ibrahim was a novice who knew little battle-craft, 'neither when to stand, nor move, nor fight'. After a week-long stand-off he had to be prodded into action by Mughal raiders; he then moved forward without guile or stratagem. Babar awaited him in a carefully chosen formation. Seven hundred carts, commandeered in the neighbourhood, were lashed together across his front with matchlock-men sheltering between them and gaps every hundred metres for the cavalry to charge from. Additional flying columns were held in reserve. As soon as battle was joined they swung round the enemy's flanks and pressed hard from the rear. Ibrahim had no room to manoeuvre. Despite repeated charges, he failed to break through the cordon of carts. His forces became ever more compacted, the wings falling back on the centre, unable either to advance or withdraw. That very numerical supremacy which should have overwhelmed the Mughals now overwhelmed the Lodhis. "By God's mercy and kindness this difficult affair was made easy for us," recalled Babar. "In one half-day that armed mass was laid upon the earth." The most conservative estimate put the slain at fifteen thousand; amongst them was Ibrahim himself. His 100,000 standing army with 1000 elephants was defeated at Panipat in one half-day.²⁷

This was the scenario in which context Guru Nanak has composed his four famous hymns collectively known as *Babarvani*. In these hymns, although basically expressing his profound anguish at the rape and ruin brought about in India, particularly in Punjab, by the Mughal hordes, taking advantage of the incompetence and internecine rivalries of the Lodhi rulers, he has also knitted in his verse a plethora of political, social and religious facts of his times, that these hymns have become an important source of contemporary history. A detailed review of these hymns in the light of facts detailed above will amply show their significance.

The First Hymn of *Babarvani*

The First Hymn of *Babarvani*, '*Khurasan khasmana kiya Hindustan daraiya*', included in *Guru Granth Sahib* in Raga Asa, on page 360, is the most poignant, moving and meaningful of them all. The hymn opens with the Guru speaking of Khurasan being protected or spared and Hindustan being threatened or ravaged, apparently at the hands of Babar and his hordes. To properly understand the full import of this hymn, we must understand the correct import of the term 'Khurasan'. Presently it is the name of the north easterly province of Iran which had hardly anything to do with Babar or his invasions. Come up as the heir apparent to the small mountainous state of Ferghana in the far north east, Babar had spent years in vain struggling to include Samarkand, the land of his dreams and birth, into his reign. Frustrated, he had headed south to Afghanistan and soon made Kabul his capital. Khurasan was further to the west but the Iranian rulers were his friends and had always

27. John Keay, *op. cit.*, pp. 292-93.

supported his struggle for Samarkand physically. Therefore, whenever he had wished to expand, he had moved towards India in the south east, rather than Herat and Mashhad in the north west, the main towns falling in the fabled land of Khurasan, according to *Mahankosh* of Bhai Kahn Singh Nabha.

According to *Encyclopaedia of Britannica*, 'Khurasan' literally meant the 'land of rising sun.' In the sixteenth century Khurasan was the name of territory north of which was Khiva (now in Russia), a plains of Iran and Sistan in the South, Guz and Gurgaon in the West and Hindustan in the East. At present it is the name of the province of eastern Iran.²⁸ Dr Kirpal Singh²⁹ reveals that Babar himself informs us that Kandhar was formerly regarded as the boundary between Hindustan and Khurasan.³⁰ In his Memoirs Babar writes, "The people of Hindustan call every country beyond their own Khurasan in the same manner as Arabs term all except Arabia Ajem. On the road between Hindustan and Khurasan there are two great marts—the one Kabul and the other Kandhar... This country lies between Hindustan and Khurasan."³¹ Thus, if we believe Babar's testimony, we can understand the real import of Guru Nanak in his hymn, "*Khurasan khasmana kiya...*"

Guru Nanak clearly gives credit to his God for having given a Master (*Khasam*) to the land of Khurasan to threaten (and ravage) the land of Hindustan, and reveals the Divine reason too. Alluding to the all round sinful derogation in the country, the Guru records that the Almighty, in His wisdom, had sent the Mughal Babar as the Angel of Death and destruction to punish the sinful Indians rather than directly bringing the blame on Himself. Yet the Guru cannot remain unmoved at the great devastation and agony caused by the marauding Mughals and depicting the misery and wailing all around makes bold to question his Master why was He not moved by its severity. "*Tain ki dard na ayia?*" Reasoning that since He was the Master of all and supposed to make equal dispensations for all, the Guru further qualifies his hurt by saying that nobody could have blamed Him had the mighty Mughals restrained themselves to ravaging the mighty only; but here the ferocious Mughal tigers had even mauled the Indian multitudes who were weak and powerless like cows. The scenario painted by Guru Nanak is verily akin to the narrative of Babar's first invasion recorded by Latif :

"Having subdued the countries as far as the Chenab... he advanced at the head of his army to chastise the Gakkars. The fort of Birhala was invested and Gakkars were defeated in a sally by Dost Beg, the Mughal general. Babar at the same time cutting off their retreat in person, they were compelled to fly to

28. Dr Kirpal Singh, *op. cit.*, p. 20.

29. *Ibid.*

30. *Memoirs of Zahiruddin Babar*, Translated by John Leyden and Williams Erskine—Revised by Sir Lucas King, Oxford University Press, 1921, Vol. I, p. 148.

31. *Ibid.*, p. 219.

the mountains, and a considerable number of them were killed in flight.”³² However, when Babar writes about his battles with Gakkars, he does this in the context of his fourth invasion when he had then moved on to capture Lahore where too his army had indulged into the usual excesses and cruelties. Babar himself admits in his autobiography of the excesses committed by his soldiers :

“I sent for the headmen and choudharies of Bahreh, and agreed with them for the sum of four hundred thousand Shahrukhis (according to Prof. Lucas King it was about 20,000 Sterling) as the ransom of their property, and collectors were appointed to receive the amount... (next day). Having learned that troops had exercised some severities towards the inhabitants of Bahreh, and were using them all, I sent out a party, who having seized a few of the soldiers that have been guilty of excesses. I put some of them to death and slit the noses of some others, and made them be led towards the camp in that condition.”³³

Then the Guru goes on to accuse the incompetent rulers of the day who like ‘curs’ had themselves despoiled and wasted the ‘jewel’ of Hindustan to be easily ravaged and plundered by the ransacking Mughal hordes, due to which no body will shed tears on their own death and destruction. In the end he admonishes that only God determines the destiny and He alone bestows the real greatness. Those who arrogate sham greatness to themselves but squander opportunities in revelleries and merriment are rendered like puny ants and insects by Him. The real mighty are humble and in-arrogant.

Dr Kirpal Singh has viewed this hymn under the general heading of ‘Invasions of Babar’ and the heading of ‘First Invasion of Babar—1519 A.D.’ Although its first part can indeed allude to the beginning of Babar’s invasions, but the later parts have to be viewed in the light of the known devastation perpetrated by Babar’s armies in Saidpur during his third invasion in 1520-21 and in Lahore during the fourth invasion in 1524. However, the comments of Guru Nanak regarding the incompetence of the rulers in resisting the enemy confirms the general neglect of the north western India by the Lodhi Pathan rulers, and the debilitating disunity among them, as described above in detail.

The Second and Third Hymns of *Babarvani*

The second and third hymns of *Babarvani*, “*Jini siri sohani pattiyan mangin pae sandhuru*, and *Kahan su khel tabela ghorī kahan bherī shehnai*, are included in *Guru Granth Sahib* in Raga Asa Ashtpadiyan, on pages 417-18. These contain the most comprehensive commentary on the prevailing socio-political conditions and situations in India at the times of Babar’s invasions as also about the ravages and cruelties caused by the Mughal invaders. The opening part of the second hymn describes in minute detail many ways and

32. Syed Mohammad Latiff, *History of Punjab*, New Delhi, 1964, p. 123.

33. *Memoirs of Zahiruddin Babar*, op. cit., p. 98.

styles of the living, dressing, eating, enjoyment and frolicking by the high and mighty of contemporary India, and of some significant wedding rituals in the context of what was mercilessly snatched from them. It goes on to describe how Babar's soldiers and minions had destroyed all this and carried away and dishonoured the women of the high and mighty who had frittered away their time and opportunities in levity and leisure. Babar's writ prevailing everywhere, even princes are going without food, Muslims are going without saying *namaz* and Hindus without their *puja*. Hindu women have no time to bother about their traditional elaborate ritualistic cleaning of kitchens before cooking food or about wearing the religious marks they regularly wore on their foreheads. To sum up, the whole hymn is a repository of facts regarding many socio-religious practices as also regarding the political outcome of Babar's invasion. However, reference to the writ of Babar and going Hungary by princes can only indicate that this hymn is referring to the sack of Lahore too during the fourth invasion of Babar.

As for the third hymn, it also certainly talks of the fourth invasion, because the reference regarding the battle between Mughals and Pathans in which guns and elephants were used can allude only to the Battle of Panipat fought on 20 April 1526 between the armies of Babar and the Delhi Sultan Ibrahim Lodhi in which the Mughals had prevailed to establish their two century long empire. However, this hymn is also a veritable store house of diverse information regarding the living style of the high and mighty of the ruling class as also their soldiers and women, including the grandeur of their abodes and stables as also the paraphernalia including servants and attendants, which were all lost before the invading hordes. About this battle, Babar records in his memoirs :

"At this station I directed that according to the customs of Roun the gun-carriages should be connected together with twisted bull hides as with chains. Between every two gun-carriages were six or seven *turas* or breast-works. The matchlock men stood behind these guns and *turas* and discharged their matchlocks. I halted five or six days in this camp for purpose of getting this apparatus arranged. After every part of it was in order and ready, I called together all the Amirs and men of any experience and knowledge and held a general council. It was settled that as Panipat was a considerable city, it would cover one of our flanks by its buildings and houses, while we might fortify our front by *turas* or covered defences and cannon and that the matchlocks and infantry should be placed in rear of guns and *turas*. With this resolution we moved and in two marches on Thursday, 30th of the last Jumada reached Panipat. On our right were the town and suburbs, in my front, I placed the guns and *turas* which had been prepared. On the left and in different other points, we drew ditches and made defences of boughs of trees.³⁴ ... The army

34. *Memoirs of Zahiruddin Babar*; translated by John Leyden and William Erskine, Revised by John Lucas King, Oxford University Press, 1921, Vol. II, pp. 182-83.

of the enemy opposed to us was estimated at one hundred thousand men, the elephants of the Emperor and his officers were said to amount to nearly a thousand.³⁵

And Guru Nanak sermonises that when God has to meet such a fate to a people, he first deprives them of all wisdom and sense. The Guru makes light of the superstitious efforts of the Indian ruling class to ward off the calamity with tantric magic and religious prayers and rituals. No spells or magic, or prayer or ritual could deter the Mughals, instead they also went about razing religious places of all kinds. The most significant comment contained in this hymn is regarding the fact that Indians of all creeds faced similar ire of the invaders, be them "Hindus, Muslims (the actual reference is to Turks), Bhattis and Thakurs". There must be a number of Turks in Syedpur when Babar invaded it in 1521 A.D. Therefore, Guru Nanak has specifically mentioned that wives of Turks were subjected to torture by the soldiers of Babar.³⁶ Babar had prided himself as to be a Turk, but his soldiers had shown no mercy or leniency for Indian Turks. Such references are indeed very vital historically, because no Muslim historian would mention these. The hymn ends with painting a poignant picture about the pitiable condition of the women, particularly those who had lost their men folk in the fighting.

The Fourth Hymn of *Babarvani*

The fourth hymn, *Jaisi main awai khasam ki bani taisra karin gian ve Lalo*, is included in *Guru Granth Sahib* in Raga Tilang, on pages 722-23. It is addressed to Lalo, a known devotee of Guru Nanak who lived in Saidpur which saw the most atrocious devastation, and while speaking of Babar invading "with the wedding-party of sin from Kabul" he terms his plunder as "forcible demand of charity." Some scholars impute to it the meaning of "forcible demand of Indian womanhood" which seems to be far fetched. The Guru also laments that "modesty and righteousness had gone into hiding, and falsehood was strutting about in glory." He also likens the rape and abduction of women to "marriages solemnized by Satan" rather than by Kazis and Brahmins. The hymn clearly records that women were dishonoured and carried away irrespective of their caste or creed, whether Hindu or Muslim or belonging to lower castes and creeds.

Guru Nanak was eye-witness to the havoc created during these invasions. *Janam Sakhis* mention that he himself was taken captive at Saidpur. A line of his, outside of *Babarvani* hymns, indicates that he may have been present in Lahore when the city was given up to plunder. In six pithy words this line conveys, "for a *pehar* and a quarter, i.e. for nearly four hours, the city of Lahore remained subject to death and fury."³⁷ Guru Nanak being the eye-

35. *Ibid.*, p. 183.

36. Dr Kirpal Singh, *op. cit.*, p. 64.

37. *Guru Granth Sahib*, p. 1412.

witness of the scenes at Syedpur, modern Eminabad, District Gujranwala (Pakistan) was greatly touched and he has vividly described the excesses of Babar's soldiers on the natives in his *Babarvani*. These atrocities committed by Babar's soldiers have been mentioned in his memoirs :

"We advanced to Sialkot, the inhabitants of which submitted and saved their possessions but the inhabitants of Syedpur who resisted were put to sword, their wives and children carried into captivity and all their property plundered."³⁸

The most significant part of this hymn is the apparent prophecy made by Guru Nanak in its closing part. While speaking of the Indians suffering their ordained destiny, just as would the perpetrators of the cruelties surely face Divine retribution for their sins and crimes, he also speaks the mystical words :

As will its body's vesture be torn to shreds'

India shall remember my words.

In seventy-eight³⁹ they come; in ninety-seven⁴⁰ depart—

Another hero shall some day arise.

Nanak utters the word of truth—

Truth he utters; truth the time calls for. (2) (3.5)

The above years coincide with the years in Bikrami calander in which Babar made his third invasion in 1521 (Bikrami 1578) which by all means was his first effective invasion, and the flight of his son and successor Himayun before Sher Shah Suri, one of their vassals, who had wrested the Delhi throne from the Mughals in 1540 (Bikrami 1597), even though for a few years. This prophecy carries great significance when we remember that Guru Nanak had passed away in 1539, a year before the prophecy was fulfilled.

It has been stated in *The Crescent in India* by S.R. Sharma, "Sher Shah Suri was the most capable, unscrupulous and ambitious man in the whole Afghan party, had joined the rebels even during the last days of Babar although the latter had bestowed on him many marks of favour and given him several *parganas* and put him in command in the east." He looked upon Mughals with great contempt as indicated by his following statement, "If fortune favours me, I can drive these Mughals back out of Hindustan; they are not our superiors in war, but we let slip the power that we had by reason of our dissensions. Since I had seen the Mughals, I have observed their conduct and found them lacking in order and discipline. While those who profess to lead them in pride of birth and rank neglect the duties of supervision and leave everything to officials whom they blindly trust. These subordinates act corruptly in every case... they are led by lust of gain and make no distinction between soldiers and civilians, foe or friend."⁴¹

38. *Memoirs of Zahiruddin Babar, op. cit.*, Vol. II, p. 140.

39. The Bikrami year 1578 (AD 1521) when this invasion occurred.

40. This is a prophecy of the rout of the Mughals in the Bikrami year 1597 (AD 1540) by Sher Shah Suri.

41. S.R. Sharma, *The Crescent in India*, p. 279.

Conclusion

"*Babarvani* hymns are not a narrative of historical events like Guru Gobind Singh's *Bachitra Natak*, nor are they an indictment of Babar as his *Zafarnamah* was that of Aurangzib. They are the outpourings of a compassionate soul touched by scenes of human misery and by the cruelty perpetrated by the invaders. The sufferings of the people are rendered here in accents of intense power and protest. The events are placed in the larger social and historical perspective. Decline in moral standards must lead to chaos. A corrupt political system must end in dissolution. Lure of power divides men and violence unresisted tends to flourish. It could not be wished away by magic or sorcery. Guru Nanak reiterated his faith in the Almighty and in His justice. Yet so acute was his realization of the distress of the people that he could not resist making the complaint: "When there was such suffering, such killing, such shrieking in pain, didst not Thou, O God, feel pity? Creator, Thou art the same for all!" The people for him were the people as a whole, the Hindus and the Muslims, the high-caste and the low-caste, soldiers and civilians, men and women. These hymns are remarkable for their moral structure and poetical eloquence. Nowhere else in contemporary literature are the issues in medieval Indian situation comprehended with such clarity or presented in tones of greater urgency.⁴²

The fourth *Babarvani* hymn is probably addressed to Bhai Lalo, one of Guru Nanak's devotees living at Saidpur itself. It ends on a prophetic note, alluding perhaps to the rise of Sher Khan, an Afghan of Sur clan, who had already captured Bengal and Bihar, defeated Babar's son and successor, Himayun, at Chausa on the Ganga in June 1539 (during the lifetime of Guru Nanak), and who finally drove the Mughal king out of India in the following year. The hymn in Tilang measure is, like the other three, an expression of Guru Nanak's feeling of distress at the moral degradation of the people at the imposition by the mighty. It is a statement also of his belief in God's justice and in the ultimate victory of good over evil.⁴³ Viewed against the rise of Babar in Ferghana and Kabul, the conditions prevailing in pre-Mughal India, and the chain of Mughal invasions on India, no other source of history describes the extent of reality of the deaths and destruction in India at the hands of Babar as does the *Babarvani*.

42. Prof. Harbans Singh, *op. cit.*, pp. 238-39.

43. Prof. Harbans Singh, *op. cit.*, p. 241.

ਆਦਿ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ— ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਕਾਰਜਾਂ ਤੇ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਦਾ ਸ਼੍ਰੋਤ

ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਔਲਖ*

“ਆਦਿ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ” ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥ ਹੈ ਤੇ ਇਕ ਆਦਰਸ਼ਕ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦੀ ਨਾਮ-ਰੂਪੀ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦਾਤ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੈ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਇਸ ਵਿਚ ਕਾਫੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸਮਕਾਲੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਸਰੋਤ ਵੀ ਲੁਪਤ ਹਨ। ਇਤਿਹਾਸਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਸਮੱਗਰੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਤੇ ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਨਿੱਜੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਬਾਰੇ ਕਾਫੀ ਸਮੱਗਰੀ ਇਸ ਮਹਾਨ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚੋਂ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ, ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ, ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਰਾਮ ਦਾਸ, ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਦੇ ਜੀਵਨ ਤੇ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਹਰਗੋਬਿੰਦ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਬਾਰੇ ਕਾਫੀ ਸਮੱਗਰੀ ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਕੁਝ ਸੰਕੇਤ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਬਾਰੇ ਵੀ ਹਨ।

ਸਾਡੇ ਇਸ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਨਾਨਕ, ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਤੇ ਕਾਰਜਾਂ ਬਾਰੇ ਉਹ ਜਾਣਕਾਰੀ ਸਾਂਝੀ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਸਾਨੂੰ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ, ਭੱਟਾਂ ਦੇ ਸਵੱਈਆਂ ਤੇ ਰਾਇ ਬਲਵੰਡ ਤਥਾ ਸਤੈ ਭੂਮਿ ਦੀ ਲਿਖੀ ‘ਰਾਮਕਲੀ ਦੀ ਵਾਰ’ ’ਚੋਂ ਭਰਪੂਰ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।

I

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ, ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਸਰਵੋਤਮ ਤੇ ਪ੍ਰਥਮ ਸਿੱਖ ਸਨ। ਇਸ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਛਿੱਬਰ ਦੇ ਬੰਸਾਵਲੀਨਾਮੇ ਵਿਚੋਂ ਮਿਲਦਾ ਹੈ :

‘ਸਿਖ ਨਹੀਂ ਕੋਈ ਅੰਗਦ ਜੇਹਾ ਹੋਇਆ।’¹

ਇਕ ਆਦਰਸ਼ ਸਿੱਖ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਗੁਰੂ ਬਾਬੇ ਨੇ ਆਪ ਕੀਤੀ ਸੀ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਰਾਮਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ‘ਗਉੜੀ ਕੀ ਵਾਰ’ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ :

ਗੁਰਿ ਬਾਬੈ ਫਿਟਕੇ ਸੇ ਫਿਟੇ ਗੁਰਿ ਅੰਗਦਿ ਕੀਤੇ ਕੂੜਿਆਰੇ ॥²

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਇਹ ਝਲਕ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਸੇਵਕ ਦੀ ਆਪਣੇ ਗੁਰੂ ਨਾਲ ਕੈਸੀ ਪ੍ਰੀਤ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

ਜਿਸ ਪਿਆਰੇ ਸਿਉ ਨੇਹੁ, ਤਿਸ ਆਗੈ ਮਰਿ ਚਲੀਐ ॥

ਪ੍ਰਿਯੁ ਜੀਵਣੁ ਸੰਸਾਰਿ ਤਾਕੇ ਪਾਛੈ ਜੀਵਣਾ ॥³

ਤੇ ਫਿਰ ਉਹਨਾਂ ਗੁਰੂ ਬਾਰੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ :

*21/14, ਜੀਰਾ—142047.

1. ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਛਿੱਬਰ, ਬੰਸਾਵਲੀਨਾਮਾ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀਆਂ ਦਸਾਂ ਕਾ, ਪੰ. ੧੫੬.
2. ਆਦਿ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰ. ੩੦੭.
3. ਉਹੀ, ਪੰ. ੮੩.

ਜੇ ਸਉ ਚੰਦਾ ਉਗਵਹਿ ਸੂਰਜ ਚੜ੍ਹਹਿ ਹਜਾਰ ॥

ਏਤੇ ਚਾਨਣ ਹੋਦਿਆਂ ਗੁਰ ਬਿਨੁ ਘੋਰ ਅੰਧਾਰ ॥⁴ 3

ਗੁਰੁ ਕੁੰਜੀ ਪਾਹੂ ਨਿਵਲੁ ਮਨੁ ਕੋਠਾ ਤਨੁ ਛਤਿ ॥

ਨਾਨਕ ਗੁਰ ਬਿਨੁ ਮਨ ਕਾ ਤਾਕੁ ਨ ਉਘੜੈ ਅਵਰ ਨ ਕੁੰਜੀ ਹਥਿ ॥⁵

ਭਾਵੇਂ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਪ੍ਰਤੀ ਸੰਕੇਤ ਹਨ ਪ੍ਰੰਤੂ ਗੁਰੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ “ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਤੀ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸੰਕੇਤ ਹਨ ।”⁶ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਉਹ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਅਨਿੰਨ ਸ਼ਰਧਾਲੂ ਸਨ ਤੇ ਇਹ ਤੱਥ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ।

“ਸਵਈਯੇ ਮਹਲੇ ਦੂਜੇ ਕੇ” ਵਿਚ ਵੀ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਵੱਲੋਂ ਆਪਣੇ ਸੁਯੋਗ ਸਿਸ਼ ਦੀ ਗੁਰੂ ਵਜੋਂ ਚੋਣ ਨੂੰ ਨਮਸਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ :

ਸੋਈ ਪੁਰਖੁ ਧੰਨੁ ਕਰਤਾ ਕਾਰਣ ਕਰਤਾਰ ਕਰਣ ਸਮਰਥੈ ॥

ਸਤਿਗੁਰੁ ਧੰਨੁ ਨਾਨਕੁ ਮਸਤਕਿ ਤੁਮ ਧਰਿਓ ਜਿਨਿ ਹਥੈ ॥⁷

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਮਹਾਨ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਤੇ ਸਰਵਸ੍ਰੋਸ਼ਟ ਸਿਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਭਾਈ ਨੰਦ ਲਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹਨ :

“ਅਵਲ ਮੁਰੀਦ-ਇ-ਸਾਜਦ, ਵ ਆਖਿਰ ਮੁਰਸਦ-ਇ-ਮਸਜੂਦਸ ॥”

ਉਹ ਇਕ ਬੇਮਿਸਾਲ ਸੇਵਕ ਸਨ ਤੇ ਇਕ ਲਾ-ਕਮਾਲ ਮੁਰਸ਼ਦ ਬਣੇ । ਸ਼ਾਇਦ ਇਹੋ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੇਖ ਕੇ ਭੱਟ ਕਲਸਹਾਰ ਨੇ ਲਿਖਿਆ :

“ਸੁ ਕਹੁ ਟਲ ਗੁਰੁ ਸੇਵੀਐ ਅਹਿਨਿਸ ਸਹਜਿ ਸਭਾਇ ॥

ਦਰਸਨਿ ਪਰਸਿਐ ਗੁਰੁ ਕੈ ਜਨਮ ਮਰਣ ਦੁਖੁ ਜਾਇ ॥⁸

II

ਪਰ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਗੁਰਗੱਦੀ ਤੇ ਬੈਠਣ ਸਮੇਂ, ਖਡੂਰ ਨੂੰ ਫਿਰ ਰੋਣਕ ਬਖਸ਼ਣ ਸਮੇਂ, ਲੰਗਰ ਨੂੰ ਪਰਪੱਕ ਲੀਹਾਂ ਤੇ ਚਲਾਉਣ ਤੇ ਨਾਮ ਪਰਵਾਹ ਚਾਲੂ ਕਰਕੇ ਸਿੱਖੀ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਲਈ ਨਿਰੰਤਰ ਘਾਲਣਾ ਕਰਨ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ‘ਰਾਮਕਲੀ ਕੀ ਵਾਰ’, ਜੋ ਰਾਇ ਬਲਵੰਡ ਤਥਾ ਸਤੈ ਡੂਮਿ ਆਖੀ, ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ।

(i) ਭਾਈ ਬਲਵੰਡ ਅਨੁਸਾਰ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਇੰਨੀ ਮਹਾਨ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਰਸਨ ਕਰਨ ਨਾਲ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਨਿਰਮਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ :

ਹੋਵੈ ਸਿਫਤਿ ਖਸੀਮ ਦੀ ਨੂਰੁ ਅਰਸਹੁ ਕੁਰਸਹੁ ਝਟੀਐ ॥

ਤੁਧੁ ਡਿਠੈ ਸਚੇ ਪਾਤਿਸ਼ਾਹ ਮਲੁ ਜਨਮ ਜਨਮ ਦੀ ਕਟੀਐ ॥⁹

(ii) ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਚੋਣ ਬਾਰੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਹੀ ਰੂਪ ਸਨ : ਲਹਣੇ ਦੀ ਫੇਸਈਐ ਨਾਨਕਾ ਦੋਹੀ ਖਟੀਐ ॥

ਜੋਤਿ ਓਹਾ ਜੁਗਤਿ ਸਾਇ ਸਹਿ ਕਾਇਆ ਫੇਰਿ ਪਲਟੀਐ ॥¹⁰

4. ਉਹੀ, ਪੰ. ੪੬੩.

5. ਉਹੀ, ਪੰ. ੧੨੩੭.

6. Dr J. S. Grewal, *The Sikhs of the Panjab*, New Delhi, p. 47.

7. ਆਦਿ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰ. ੧੩੬੧.

8. ਉਹੀ, ਪੰ. ੧੩੬੨.

9. ਉਹੀ, ਪੰ. ੬੬੭.

10. ਉਹੀ, ਪੰ. ੬੬੬-੬੭.

(iii) ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਾਂਗ ਹੀ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਭੰਡਾਰ ਚਲਾਇਆ ਤੇ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ 'ਚ ਕੋਈ ਫਰਕ ਨਾ ਪੈਣ ਦਿੱਤਾ।

ਲੰਗਰ ਚਲੈ ਗੁਰ ਸਬਦਿ ਹਰਿ ਤੋਟਿ ਨ ਆਵੀ ਖਟੀਐ।

(iv) ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗੱਦੀ ਇਸ ਕਾਰਨ ਮਿਲੀ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਹਰ ਵਚਨ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਪੁੱਤਰਾਂ ਨੇ ਕਦੇ ਵੀ ਬਚਨ ਪੂਰੇ ਨਾ ਕੀਤੇ :

ਪੁਤ੍ਰੀ ਕਉਲੁ ਨ ਪਾਲਿਓ ਕਰਿ ਪੀਰਹੁ ਕੰਨ੍ਹ ਮੁਰਟੀਐ ॥

ਦਿਲਿ ਖੋਟੈ ਆਕੀ ਫਿਰਨਿ ਬੀਨਿ ਭਾਰੁ ਉਚਾਇਨਿ ਛਟੀਐ ॥

ਸਿਖਾ ਪੁਤ੍ਰਾਂ ਘੋਖਿਕੈ ਸਭ ਉਮਤਿ ਵੇਖਹੁ ਜਿਕਿਓਨੁ ॥

ਜਾਂ ਸੁਧੋਸੁ ਤਾਂ ਲਹਣਾ ਟਿਕਿਓਨੁ ॥¹¹

(v) ਫਿਰ ਖਡੂਰ ਆ ਕੇ ਟਿਕਾਣਾ ਕੀਤਾ ਤੇ ਜਪੁ ਤਪੁ ਸੰਜਮ ਦਾ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕੀਤਾ :

ਫੇਰਿ ਵਸਾਇਆ ਫੇਰੁ ਆਣਿ ਸਤਿਗੁਰਿ ਖਾਡੂਰੁ ॥

ਜਪੁ ਤਪੁ ਸੰਜਮੁ ਨਾਲਿ ਤੁਧੁ ਹੋਰੁ ਮੁਰੁ ਗਾਡੂਰੁ ॥

ਲਬੁ ਵਿਣਾਹੇ ਮਾਣਸਾ ਜਿਉ ਪਾਣੀ ਬੂਰੁ ॥

ਵਡਿਆ ਦਰਗਹੁ ਗੁਰੂ ਕੀ ਕੁਦਰਤੀ ਨੂਰੁ ॥¹²

(vi) ਇਸ 'ਵਾਰ' ਵਿਚ ਮਾਤਾ ਖੀਵੀ ਵਲੋਂ ਲੰਗਰ ਦੀ ਸੇਵਾ ਦਾ ਵੀ ਪੂਰਾ ਵੇਰਵਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ :

ਬਲਵੰਡ ਖੀਵੀ ਨੇਕ ਜਨ ਜਿਸੁ ਬਹੁਤੀ ਛਾਉ ਪਤਾਲੀ ॥

ਲੰਗਰਿ ਦਉਲਤਿ ਵੰਡੀਐ ਰਸੁ ਅੰਮ੍ਰਿਤੁ ਖੀਰਿ ਘਿਆਲੀ ॥

ਪਏ ਕਬੂਲੁ ਖਸੀਮ ਨਾਲਿ ਜਾ ਘਾਲ ਮਰਦੀ ਘਾਲੀ ॥

ਮਾਤਾ ਖੀਵੀ ਸਹੁ ਸੋਇ ਜਿਨਿ ਗੋਇ ਉਠਾਲੀ ॥¹³

ਇਥੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਲੰਗਰ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹਾਨਤਾ ਦਿੱਤੀ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਾਣ-ਪੀਣ ਦੀ ਸਾਂਝ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਸਿੱਖਾਂ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕੀਤਾ।¹⁴

III

ਭੱਟਾਂ ਦੇ ਸਵਈਏ ਤਾਂ ਗੁਰ ਉਸਤਤਿ ਦੇ ਆਸ਼ੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਚਾਰੇ ਗਏ ਸਨ। ਐਸਾ ਕਰਦਿਆਂ ਗੁਰ-ਇਤਿਹਾਸ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੀ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।¹⁵ ਭੱਟ ਕਲਸਹਾਰ ਨੇ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਉਪਮਾ ਵਿਚ 10 ਸਵਈਏ ਰਚੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਤੇ ਭਰਪੂਰ ਰੋਸ਼ਨੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ।

(ੳ) ਭੱਟ ਕਲਸਹਾਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਮੱਥੇ ਤੇ ਹੱਥ ਧਰਿਆ ਹੈ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਜਿੱਤ ਲਿਆ ਹੈ ਤੇ ਸਮਾਨਤਾ ਦੀ ਖੇਡ ਖੇਡ ਕੇ ਰੱਬੀ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵਰਸਾਉਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ :

11. ਉਹੀ, ਪੰ. ੯੬੭.

12. ਉਹੀ।

13. ਉਹੀ।

14. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਰਤਨਾਵਲੀ, ਪੰ. ੪੦.

15. ਉਹੀ, ਪੰ. ੧੫੫.

ਸਤਿਗੁਰੂ ਧੰਨ ਨਾਨਕ ਮਸਤਕਿ ਤੁਮ ਧਰਿਓ ਜਿਨਿ ਹਥੇ ॥

ਤ ਧਰਿਓ ਮਸਤਕਿ ਹਥੁ ਸਹਜਿ ਅਮਿਉ ਵੁਠਉ ਛਜਿ

ਸੁਰਿਨਰ ਗਣ ਮੁਨਿ ਬੋਹਿਯ ਅਗਾਜਿ ॥

ਮਾਰਿਓ ਕੰਟਕੁ ਕਾਲੁ ਗਰਜਿ ਧਾਵਤੁ ਲੀਓ ਬਰਜਿ

ਪੰਚ ਭੂਤ ਏਕ ਘਰਿ ਰਾਖਿ ਲੇ ਸਮਜਿ ॥

ਜਗੁ ਜੀਤਉ ਗੁਰਦੁਆਰਿ ਖੇਲਹਿ ਸਮਤ ਸਾਰਿ

ਰਬੁ ਉਨਮਨਿ ਲਿਵ ਰਾਖਿ ਨਿਰੰਕਾਰਿ ॥¹⁶

(ਅ) ਭੱਟ ਕਲਸਹਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਨਿਮ੍ਰਤਾ ਦਾ ਨਿਚੋੜ ਹਨ :

ਸਤਸੰਗਤਿ ਸਹਜ ਸਾਰਿ ਜਾਮੀਲੇ ਮੁਹ ਬੀਚਾਰਿ

ਨਿਮਰੀ ਭੂਤ ਸਦੀਵ ਪਰਮ ਪਿਆਰਿ ॥

ਦੈਵੀ ਸੁਹਬਤ ਤੇ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮ ਵਿਚ ਸਦਾ ਜਗਦੀ ਜੋਤ ਨਿਮ੍ਰਤਾ ਦਾ ਪੁੰਜ ਹੈ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ । ਇਹੋ ਤੱਤ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਭੱਟ ਕਲਸਹਾਰ ਨੇ ।

(ੲ) ਕਲਸਹਾਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਵੱਈਆਂ ਵਿਚ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਪਿਤਾ ਬਾਰੇ ਵੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਰਾਜ ਜੋਗ (ਮੀਰੀ ਪੀਰੀ ਦੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ) ਦਾ ਮਾਲਕ ਆਖਿਆ ਹੈ :

ਗੁਰੂ ਜਗਤ ਫਿਰਣ ਸੀਹ ਅੰਗਰਉ ਰਾਜੁ ਜੋਗੁ ਲਹਣਾ ਕਰੈ ॥¹⁷

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚਲੇ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਸਲੋਕਾਂ, ਸੱਤਾ ਬਲਵੰਡੀ ਦੀ 'ਵਾਰ ਰਾਮਕਲੀ' ਤੇ ਕਲਸਹਾਰ ਦੇ ਸਵੱਈਆਂ ਵਿਚ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਸਰੂਪ ਦੀ ਇਕ ਸ਼ਿਸ਼ ਤੇ ਗੁਰੂ ਵਜੋਂ ਜਾਣਕਾਰੀ ਤਾਂ ਮਿਲਦੀ ਹੀ ਹੈ, ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲੋਂ ਖਡੂਰ ਸਾਹਿਬ ਵਸਾਉਣ, ਲੰਗਰ ਚਲਾਉਣ, ਮਾਤਾ ਖੀਵੀ ਦੇ ਯੋਗਦਾਨ-ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਵਾਹ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਿਤਾ ਬਾਰੇ ਤੱਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਾਣਕਾਰੀ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ । ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਸ੍ਰੋਤ ਵਜੋਂ ਬਹੁਤ ਉਪਯੋਗੀ ਹੈ ।

ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਿਚ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਹੀ ਗੁਰਗੱਦੀ ਪ੍ਰਤੀ ਵਿਵਾਦ ਛਿੜ ਗਿਆ ਸੀ । ਲਗਭੱਗ ਹਰ ਨਵੇਂ ਗੁਰੂ ਦੇ ਅਸਥਾਪਨ ਸਮੇਂ ਗੁਰ-ਗੱਦੀ ਦੇ ਦਾਅਵੇਦਾਰਾਂ ਵੱਲੋਂ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ । ਅਸਲੀ ਗੁਰੂ ਤਾਂ ਉਹ ਹੀ ਸੀ ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਵੱਲੋਂ ਨਾਮਜ਼ਦ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਜਾਂ ਚੁਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ । ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਿਚ ਮੁੱਢ ਤੋਂ ਹੀ ਅਸੰਮਤੀ ਤੇ ਅਸਹਿਮਤੀ ਨੇ ਥਾਂ ਬਣਾ ਲਈ ਸੀ । ਅਯੋਗ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣਾ ਅਧਿਕਾਰੀ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਵੰਸ਼ ਜਾਂ ਗੁਰੂ ਘਰ 'ਚੋਂ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਸੀ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਵੀ ਕੁਝ ਉਪਾਸ਼ਕ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਸਨ । ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਨੇ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਗੁਰੂ ਨਾ ਮੰਨਿਆ ਸਗੋਂ ਕੁਝ ਲੋਕ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਵੱਡੇ ਸਪੁੱਤਰ ਸ੍ਰੀ ਚੰਦ ਦੇ ਚੇਲੇ ਬਣੇ । ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਅਜਿਹੇ ਲੋਕਾਂ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਿਆਂ ਕਿਹਾ :

ਏਹ ਕਿਨੇਹੀ ਦਾਤਿ ਆਪਸ ਤੇ ਜੋ ਪਾਈਐ ॥

ਨਾਨਕ ਸਾ ਕਰਾਮਾਤਿ ਸਾਹਿਬ ਤੁਠੈ ਜੋ ਮਿਲੈ ॥

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਹੱਕ ਨਾਲੋਂ ਨਾਮਜ਼ਦਗੀ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ।¹⁹

16. ਆਦਿ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰ. ੧੩੯੧.

17. ਉਹੀ ।

18. ਉਹੀ, ਪੰ. ੪੭੪-੭੫.

19. Dr J. S. Grewal, *The Sikhs of the Panjab*, New Delhi, p. 48.

ਆਦਿ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ—ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਕਾਰਜਾਂ ਤੇ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਦਾ ਸ੍ਰੋਤ 93

ਸ਼ਾਇਦ ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਗੁਰੂ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਾ ਪਾਲਣ ਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ 'ਅੰਨ੍ਹਾ' ਕਿਹਾ ਹੈ :

ਸੋ ਕਿਉ ਅੰਧਾ ਆਖੀਐ ਜਿ ਹੁਕਮਹੁ ਅੰਧਾ ਹੋਇ ॥

ਨਾਨਕ ਹੁਕਮੁ ਨ ਬੁਝਈ ਅੰਧਾ ਕਹੀਐ ਸੋਇ ॥²⁰

ਸਾਰੰਸ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਬਾਰੇ ਜੋ ਜਾਣਕਾਰੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚ ਭਾਈ ਲਹਿਣੇ ਦੇ ਪਿਤਾ ਬਾਰੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਤਨੀ ਮਾਤਾ ਖੀਵੀ, ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਦੇ ਚੰਗੇ ਸ਼ਿਸ਼ ਹੋਣ ਬਾਰੇ, ਗੁਰ-ਗੱਦੀ ਲਈ ਯੋਗਤਾ ਤੇ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਦੀ ਅਵੱਗਿਆ, ਖਡੂਰ'ਚ ਰੋਣਕ ਲਾਉਣੀ, ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਦਾ ਪਰਵਾਹ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਦੀ ਮਿੱਠਤ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਸ੍ਰੋਤ ਹੈ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਸਲੋਕ, ਸਤੈ ਬਲਵੰਡਿ ਦੀ ਵਾਰ, ਤੇ ਕਲਸਹਾਰ ਦੇ ਸਵੱਈਏ ।

20. ਆਦਿ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰ. ੯੫੪.

INDIAN SOCIETY IN THE MEDIEVAL TIMES AS DEPICTED IN THE GURU GRANTH SAHIB

*Shyamala Bhatia**

Guru Granth Sahib is a repository of divine knowledge. Every word and expression reflects Guru's deep yearning for God's grace and desire for union with God. Thus it is a religious book par excellence. Written in simple language and esoteric style reading of the *Guru Granth Sahib* elevates one to a higher platform. But apart from its religious import, *Guru Granth Sahib* is also of considerable historic importance. *Guru Granth Sahib* is a valuable source of information about prevailing social conditions. At times political events and political conditions are mentioned while a picture of economic conditions can also be gathered from references made by the Gurus to economic activities of the people.

Along with the *bani* of the six Gurus (Guru Nanak, Guru Angad Dev, Guru Amardas, Guru Ramdas, Guru Arjan Dev and Guru Tegh Bahadur), the Holy Granth also contains compositions of twenty nine bhakti saints like Jaidev of Bengal, Surdas of Awadh, Namdev, Trilochan and Parma Nand of Maharashtra, Beni, Ramanand, Pipa, Sain, Kabir, Ravidas and Bhikka of U.P., Dhanna of Rajasthan and Farid of Multan. Thus the *Granth Sahib* is a compilation of teachings of saints hailing from different regions of northern India—Bengal, Punjab, Rajasthan, Gujrat, Uttar Pradesh, and Maharashtra. Moreover these saints belonged to different castes and professions, for example Kabir was a weaver, Sadhna a butcher, Namdev a seamster, Dhanna a Jat, Pipa from a royal family, Sain a barber, Ravidas a tanner, Surdas a Hindu mystic, Mardana a mirasi, and Farid a Muslim divine while Bhikka was a learned scholar of Islam.¹ So most of them were from socially oppressed classes who had seen and experienced social injustice and inequality and so these compositions, along with the teachings of the Gurus reflect the social reality, encompass a large part of India and cover a span of three hundred years.

Incessant searches for truth led the Gurus and the saints to different parts of India and sometimes even outside the country. During their travels they met and came across people of all castes, religions, class and colour. Travelling and interacting with people, the Gurus came into close contact with

*Reader, History Department, Bharti College (Delhi University); C-4, Janakpuri, Delhi.

1. K. S. Duggal, *Sikh Gurus*, p. 228.

the masses and so were able to discuss and understand the problems of the common man and put these problems to pen. Wherever they went the Gurus observed the social and economic activities of the people and made good use of their observation power by using these as similes to make the people understand their teachings. Many a time varied questions were posed by disciples and the Gurus in answer guided the ignorant and cleared the doubts. In doing so, the Gurus often looked around them and observed the environment, flora and fauna, the daily activities of the village-folk, the social customs of the communities and hardships faced by the householder and used these as similes and images to disseminate the divine light. These observations, questions and answers, if studied give a true and revealing state of social set-up of the time. The Gurus also raised their voice against oppression of all types—political, social and economic. So a very revealing picture of the contemporary society emerges if we read the text from a historical angle. In this way the *Guru Granth Sahib* has become a treasure house of knowledge about the life of the common man between sixteenth and eighteenth centuries.

Guru Nanak was in Eminabad when Babar, the Mughal invader attacked Hindustan. This was a transitionary phase in Indian history when one Muslim of Pathan-Afghan origin was being challenged by another Muslim of Mughal dynasty. Baba Nanak was a witness to these political events of great importance and has given a vivid account of the battle between the Mughals and the Afghans. Baba Nanak after witnessing the rout of the Lodhi forces wonders, and questions, "where are the sword belts, where the chariots, where the red dresses of the soldiers?" (*Kahan su khel tabala ghore, kahan bheri shenai, kahan su teg band gaderahi, kahan su lal kawai*)—which tells us that the soldiers of the defending army wore red uniforms and chariots were used in battlefields.² He also mentions that Babar's army fired guns while the Pathan army "put their elephants forth",³ (*Mughal Pathan bhai larai runn mahi teg wagai, onhi tupak tani chalai, onhi hasti chirai*) (There was a contest between the Mughal and the Pathans, the sword was wielded in battle, one side aimed and discharged their guns, the other also handled their weapons) from which we come to know that at that time the Hindustani army did not have any knowledge of guns. He also mentions that the masses who found themselves defenceless, in order to evade the bad effects of mughal attack, prayed, made offerings to pirs and put their faith in power of cursing and magic,⁴ from which we can infer that Pirs were venerated in society and people had faith in power of magic and curses. But the people's prayers were not answered and the Mughals were victorious, (*koti hi pir warji rahai ja Miru Sonia dhaia, Koi mughla na andha kine na parcha laia*).

2. *Adi Granth*, Asa M. 1, Ashtpadis, *Guru Granth Sahib*, p. 417.

3. *Sri Guru Granth Sahib Ji*, Shabdarth translated by Lakshman Chelaram, Vol. II, p. 397.

4. Dr Taran Singh, *Guru Nanak Vani Prakash*, Part I (Hindi), p. 474.

Baba Nanak has given a graphic description of the sufferings of the people and the atrocities committed by the invading soldiers. We know from other sources that during Babar's invasion, soldiers were expected and asked to fend for themselves.⁵ So the soldiers, partly by necessity and partly due to their victorious status plundered the countryside and extorted payment from the rural folk. Baba Nanak says that "they who remembered not Ram, in their time, are now accepted not, even if they shout Allah"⁶ which perhaps shows that common men were even ready to change their religion in order to escape the atrocities perpetrated by the invaders.

The effects of war on general population have been given in some detail in the holy book.⁷ In Sayyadpur, where Baba Nanak witnessed the battle scene, he tells us that invading armies killed several men and women. Massacred Indians have been compared to innocent cows that are killed for no fault of their own.⁸ Turk, Hindustani and Bhati women were dishonoured and killed. Many women were widowed. Baba Nanak says that women who used to adorn their middle hair parting with red vermillion and roam about in palanquins now had to have their heads shorn of hair and their wailing rent the air, from this description it can be inferred that married women used *sindoor* (vermillion), rich used *palkis* (palanquins) as mode of transport and also about the practise of shaving the head of the widows. Baba Nanak laments that Hindustan was like a jewel diamond but has been destroyed by Pathan and Mughal dogs. Baba Nanak pondered as to why, even when people were crying in pain and suffering, God was not concerned, and then, in anguish asks the God as to why did He not save Hindustan from Babar's attack as He had saved Khurasan.⁹ Thus Baba Nanak talks of Hindustan and Khurasan so we know that some sort of regional identification was present in those times.

The ruling dynasty changed. The rule of the Mughal dynasty was established. With the change in the ruling dynasty the policy of the rulers also showed a perceptible change. Though nearly whole of north India had been under Muslim rule for last three hundred years yet majority of the Indian population was Hindu. The new rulers immediately realised that the winning over of the good will of the majority of the Hindu population was essential for a stable rule. An evidence of this new policy is the treatment meted out to Baba Nanak by Babar. Baba Nanak was captured by the soldiers and he was made to do hard labour as a prisoner of war. But on hearing of the Saint and his utterings, Babar ordered that Baba Nanak be brought to his presence, and

5. Elliot, p. 445, Vol. 3, cited by Chobbey, *Madhyakalin Arthic aur Samajic Jeevan*, p. 466.

6. *Adi Granth*, Asa M. 1, Ashtpadis, *Guru Granth Sahib*, p. 417.

7. *Sri Guru Granth Sahib Ji*, Shabdarth, translated by Lakshman Chelaram, Vol. II, p. 231; Dr Taran Singh, *Guru Nanak Vani Prakash*, Part I (Hindi), p. 474; *Ibid.*

8. *Ibid.*, p. 398.

9. *Sri Guru Granth Sahib Ji*, Shabdarth, translated by Lakshman Chelaram, Vol. II, p. 231.

impressed by the piety and holiness of the Guru, babaji was spared by the new ruler. Thus it can be said that Babar—the conqueror was trying to cultivate goodwill among the conquered. This policy of appeasing the Hindu masses by adopting a tolerant policy towards their religion was to be taken to new heights by the succeeding Mughal emperors. So, though the new and the defeated rulers both were followers of Islamic faith, yet the next two centuries of Muslim rule were more important for development of Indian society and evolution of a composite Hindu-Muslim culture.

Religion formed the basis of social set-up in medieval India. Lives of the people were entwined in religion and religion formed an integral part of daily life of the householder. Religion of the time was highly ceremonial and ritualistic. So the Pundits held an important position in the contemporary social set-up because in performing these rituals, the services of the Pundit or Brahmin were indispensable. They performed various services like reading the horoscope of the bride and groom at the time of wedding and also took money for performing the marriage ceremony.¹⁰ They also performed many other types of ceremonies and worships on behalf of the householders. And in return the people were made to pay the Brahmin. So the Brahmins had become the *dalals* or the middlemen between man and God. The Brahmins of this time were greedy and loved to amass wealth. Their greed was never satisfied and they kept on telling their customers that they had not been given enough.¹¹ (*Daan dei pooja karna! Lait deit unh mukri parna*). If alms were not given to their satisfaction they threatened to commit suicide or showed knife to force people to pay them. (*Pooja tilak karat isnana, Churi kadi leve hathi dana*).¹² Thus the innocent and ignorant people were forced and threatened by the brahmins to donate.¹³ In this way the Brahmins were cheating and fleecing their own co-religionists. These types of Brahmins have, in the *Granth Sahib* been compared to Jaichand who deceived his own people.¹⁴ These Pundits read the religious text in loud voices and preached to others but were themselves interested only in accumulating wealth¹⁵ and were full of vice.¹⁶ So most of these pundits were neither learned nor true to the religion. Though some Brahmins were well versed in religious text, yet they also learnt only to earn money.¹⁷ Thus religion was being used to earn money and performance of religious ceremonies had become a commercial venture.

The Brahmins, apart from performing ceremonies on behalf of men of

10. Max Arthur Macauliffe, *The Sikh Religion*, Vol. I, p. 239.

11. Lakshman Chelaram, *op. cit.*, Vol. II, p. 267.

12. *Ibid.*, Vol. II, p. 611.

13. Lakshman Chelaram, *op. cit.*, Vol. I, p. 193.

14. Lakshman Chelaram, *ibid.*, Vol. II, p. 690.

15. *Ibid.*, p. 806.

16. *Ibid.*, p. 704.

17. *Ibid.*, Vol. I, p. 263.

other castes, in order to earn money, lectured, danced, decked themselves in outfits portraying various Hindu Gods and Goddesses, put on different disguises, played musical instruments and read holy book loudly in order to attract attention of people and collect money. (The disciples play the guru's dance...for the sake of food, the performers beat time and dash themselves on the ground. The milkmaids sing, Krishna's sing, Sita's and royal Ram's sing...).¹⁸ Thus the Brahmins adopted various ways to earn and amass wealth though to others they preached austerity and simple living but they themselves also did not openly use their accumulated wealth and lived a simple life. They dressed simply and at the time of performing ceremonies for their clients the Brahmins, in medieval times put *tilak* on their forehead and wore *dhotis*.¹⁹ The Brahmin's dress has remained unchanged through the centuries.²⁰ Even today, a Brahmin performing religious functions wears a *dhota*, a necklace, and *janaeu* and puts *tilak* on his forehead. This exactly matches the description of a Brahmin given in *Guru Granth Sahib*.

People were religious minded and offerings of many types were made to God. Animal sacrifice was practised and goats were sacrificed to appease the God. People also gave away various things in charity. A mention has been made of donations consisting of cows, gold, horses, elephants and land. (*Kanchani ke koti datu kari, bahu haver gaver danu, bhoomi danu gauva ghani*).²¹ Alms giving on general and special occasions was also prevalent.²² People also organised bhandaras (langars) to feed saints and poor people.²³

The people in medieval times lived a simple life. But they did not lack entertainment. Some ways in which people passed their time are mentioned in the *Granth Sahib*. Pleasure loving men passed their time in hunting and stalking of deer.²⁴ Wrestling was also a favoured pastime.²⁵ A game, horse polo, called chaugan was played.²⁶ Kite flying was another sport indulged in to while away the time.²⁷ The story of Ram-Sita and Krishana-Radha was narrated and play-acted in market places by actors in order to attract attention and collect money from the assembled spectators. These actors wore beautiful dresses and ornaments and danced in open places-markets (*haat*) to collect crowds.²⁸

18. Max Arthur Macauliffe, *The Sikh Religion*, Vol. I, p. 223.

19. Lakshman Chelaram, *op. cit.*, Vol. I, p. 539.

20. Lakshman Chelaram, *op. cit.*, Vol. II, p. 267.

21. Lakshman Chelaram, *op. cit.*, Vol. I, p. 196.

22. Macauliffe, *op. cit.*, Vol. I, p. 206.

23. Lakshman Chelaram, Vol. II, p. 74.

24. Macauliffe, *op. cit.*, Vol. I, p. 237.

25. Lakshman Chelaram, Vol. II, p. 238.

26. *Ibid.*, p. 104.

27. *Ibid.*, Vol. II, p. 140.

28. Max Arthur Macauliffe, *The Sikh Religion*, Vol. I, p. 223.

Play acting, organising ras-lilas, telling folk-tales and singing songs had become a paying occupation for some men.

People also practised Yoga. Some men practised *Tap* by hanging themselves upside down.²⁹ Eighty-four types of *aasans* are mentioned which Yogis performed for shuddhi or cleansing of the body. Padmasan is specifically mentioned,³⁰ as are Ira (breathing from left side of nose), pingla (exhaling breath from right side) and sukhmana (controlled breathing).³¹

The medieval Indian Society was ridden with evils of several types. One of the reprehensible social evil carried out in the name of religion was of dancing girls called Ramdasis. Some young girls were chosen to serve God. These hapless girls were then made to dance in the temples and exploited by the custodians of the temples.³²

Untouchability was also prevalent and pundits marked their cooking places beyond which low caste and outcastes like domini, kasai, chuhra, and chandal could not go.³³ People used intoxicants; wine drinking and opium eating were practised by degraded section of society.

The practice of Sati was also prevalent.³⁴ The practise of widows breaking their bangles was also common.³⁵ Joint family system was prevalent as can be inferred from references to quarrels between mother-in-law and sister-in-law.³⁶ But even in medieval times the younger generation shirked from its duty of looking after the elderly members of the family. The elders were fed, but they could not and did not demand anything. But to show to the world, on the death of parents, elaborate *shradh* ceremonies were organised and food was offered to crows. (*Jeevat pitr na mane koi, marat siradhi karai, Pitr bhi bapure kahu koi Pawi kukar khai*).³⁷

Men were pleasure loving and were ruled by heart rather than head. They were influenced by the women folk and men worked according to the dictate of the woman.³⁸ Some types of personal ornaments and dresses of the people are also mentioned in the *Guru Granth Sahib*. Ornaments like necklaces and earrings were made of gold and silver.³⁹ Men used Pagri or headdress and the pagri was tied artistically and with great care.⁴⁰ People used to apply sandal

29. Lakshman Chelaram, Vol. I, p. 103.

30. *Ibid.*, p. 300.

31. *Ibid.*, p. 779.

32. Macauliffe, Vol. I, p. 416.

33. Lakshman Chelaram, Vol. II, p. 278.

34. Lakshman Chelaram, *op. cit.*, Vol. I, p. 158.

35. *Ibid.* Vol. II, p. 771.

36. *Ibid.*, p. 261.

37. *Ibid.*, pp. 138-39.

38. *Ibid.*, p. 797.

39. Max Arthur Macauliffe, *The Sikh Religion*, Vol. I, p. 231.

40. Lakshman Chelaram, *op. cit.*, Vol. II, p. 130.

paste on their bodies and used itr or perfume.⁴¹ Pleasure loving men chewed paan and passed their time hunting. Women adorned themselves in many ways. They used sandal wood, saffron, distilled aloe wood, betel and camphor to make themselves look attractive and beautiful. But women were not accorded much respect in the society.⁴²

Many men lived by crime also. Sansi and Bheel tribes are known criminal tribes and their main profession was robbery. Many robbers roamed the areas with rope in their hands and strangled their victims.⁴³ The other types of crimes mentioned are drinking and stealing of gold. Killing of others cattle and killing of Brahmins was also known though the last two crimes were regarded as heinous sins.⁴⁴

The educated and learned men were respected in society.⁴⁵ The students went to teacher's abodes with gifts and lived there for purpose of study. Thus the gurus housed and fed the pupils.⁴⁶

The houses were painted, white-washed and the doors of the dwellings were ornamental.⁴⁷ The rich also owned and kept horses. Some rich men owned elephants and also had a retinue of armed men.⁴⁸ But then all were not rich. Majority of the people were very poor. While the rich could afford silk and expensive clothing, the poor couldn't afford any type of clothes. While the rich lived in mansions, the poor did not have even proper huts for dwelling.

Circulation of money had become common and coins were needed to buy goods from shops.⁴⁹ Poverty and need made people borrow money from the Shah or the moneylender and as a result the moneylenders were amassing wealth. (*Bandhan Shah sanchi dhanu jai*)⁵⁰ The people, when in need gladly took loans from the Shah-traders but did not like repaying. (*Agnat sahu apni de rasi, khat peet barte anadi ulassi, Apni amanat kachu bahu risahu lei, agani mani ros kare*).⁵¹ Thus indebtedness was also common but the people did not like the moneylenders. The local shopkeepers also did business as a moneylender because at several places in the *Granth Sahib*, reference is made to Shah-trader. Reference is also made to banjara traders, so it appears that some people also took their goods from place to place for selling their wares.⁵² Economic disparity was a dividing factor in the society.

41. *Ibid.*, p. 117.

42. Macauliffe, Vol. III, p. 244 and *Ibid.*, Vol. II, p. 546.

43. Lakshman Chelaram, *op. cit.*, Vol. II, p. 81.

44. Macauliffe, Vol. I, p. 231; *ibid.*, Vol. I, p. 219.

45. Macauliffe, Vol. I, p. 231; *ibid.*, Vol. I, p. 78.

46. Lakshman Chelaram, *op. cit.*, Vol. II, pp. 197-98.

47. Macauliffe, *op. cit.*, Vol. I, p. 275.

48. *Ibid.*, Vol. I, p. 277.

49. Lakshman Chelaram, *op. cit.*, Vol. I, p. 692.

50. Taran Singh, *op. cit.*, p. 469.

51. Lakshman Chelaram, *op. cit.*, Vol. II, p. 827.

52. Lakshman Chelaram, *op. cit.*, Vol. II, p. 434.

Many poor Hindus had converted to Islam to escape payment of Jazia and some had changed their religion to escape punishment. Some Hindus also converted to Islam in order to retain their jobs.⁵³ To be acceptable to Muslim rulers, they had begun to wear blue clothes and earned their livelihood by serving their Turkish masters. (Thou wearest a dhoti and a frontal mark, and carriest a rosary, yet thou eatest the bread of malechhas. Thou performest the Hindu ceremony at home, thou readest the *Quran* in public and associatest (or acted like) with Mohamadans—*Dhoti tika te japmali dhanu malechha khai, antri pooja parhi kateba sanjmu Turka bhai*)⁵⁴ Many Hindu officers were from higher caste because they are mentioned as having worn the sacred thread. They called Muslims *malechh* but gladly accepted employment of Muslim rulers and yet in private life these new converts continued to read and worship Hindu Puranas. They wore blue uniform of the Muslims, had learnt Arab language and ate halaal meat but at home did not allow any one to enter their kitchens. (*Neel vaster pahari hovi parvanu, Malechha dhanu le pujai puranu, Abhakhia Ka kutha bakra khana, chouke upri kisen a jana, de ke chauka karhi kaar*)⁵⁵ Thus these converts were neither fully Hindu nor completely Muslim. To these men who were living a false and dual life the gurus tried to show the truth. The gurus told them that outer symbols were not important and that mere circumcision did not make a man a Muslim. And as conversion to Islam did not require any physical or surgical change in a woman, how could one identify a Hindu woman converted to Islam? Hence every convert's wife was a Hindu. So the Gurus advised the people to refrain from converting to Islam and told them that it was better to remain a Hindu.⁵⁶ These Hindu/Muslim officers were also socially acceptable and Brahmins performed ceremonies in their houses (blew conch shell etc.).⁵⁷

The Qazis, and Sheikhs were respected in society.⁵⁸ The Qazis regarded their religion as superior to Hindu religion and preached that Muslims will go to heaven while Hindus would be condemned to hell.⁵⁹ These Qazis, the Gurus said, who were "mad about their religion" also did not realise the truth about their own religion that the Hindus and Muslims both were created by God and unless the Qazis understood this truth, they would not be able to find Allah who was present in every human being. The Gurus tried to show them the truth and preached that Muslims, in order to be true, should do good to all creatures.

53. Jharkhand Chaubey, *Madhyakaleen Arthik aur Samajik Itihas*, p. 320.

54. Macauliffe, *op. cit.*, Vol. I, p. 239.

55. Taran Singh, *op. cit.*, p. 588.

56. Lakshman Chelaram, *op. cit.*, Vol. II, p. 560.

57. Taran Singh, p. 588.

58. Lakshman Chelaram, *op. cit.*, Vol. I, p. 696.

59. Lakshman Chelaram, *op. cit.*, Vol. II, p. 559.

The Qazis also, like the Brahmins lived fraudulent life and loved to amass riches.⁶⁰ The Qazis practised falsehood and were also extortionists and tyrannical. (*Hum maskin-khudai bande tum rajsu mani bhawe, Allah awali deen ko sahibo juru mahi farmave*)⁶¹ At the same time the Qazis pretended to be just and pure and wise.⁶² Hence due to rampant corruption the criminals and defaulters escaped punishment. (*Mansa kihau diwanhu koi nasi bhaji nikle, Hari diwanu koi kithe jaia*)⁶³ While talking about sinful mind and covetous desires, Guru remarks that man cannot be protected by relatives or by bribes or by diplomacy, by which we can infer that nepotism, influence and money all played a part in judicial process.⁶⁴

The Hindus and Muslims in matter of religion were intolerant and were ready to argue and pick up quarrels in defence of their respective religions. (*Kalhi buri sansari vade khapiya, vinu duve nave bekari bharme pachiye, raho duve eku jane soi sijhsi*)⁶⁵ But otherwise socially the relations between the two religious communities were amicable. Religion divided them but social customs, traditions and necessity united them.

The change of rulers also did not go unnoticed by the saints. It is stated at various places that 'Turks and Pathans' who called their God Allah and wear blue clothes have established their rule.⁶⁶ The other administrative officers mentioned and referred to are Sultan, Khan, Badshah and Raja, Mukhiya, Chaudhry and Sardar.⁶⁷ But for the common man the administrators were neither sympathetic nor helpful. The people were afraid of the 'Hakims'⁶⁸ and the dewans or ministers had the controlling power.⁶⁹ These Muslim officials were cruel, greedy and rich. They were proud of their wealth and position.⁷⁰ The rulers, who read *Quran*, i.e. the followers of Islamic faith are called butchers, that is, they were as cruel as butchers in their treatment.⁷¹

During this rule corruption was all-pervasive. Even the rulers expected and accepted gratification before passing a judgement. (*Raja niayu kare hathi hoi kahe khudai na mane koi*)⁷² Judges also could be bribed and their "greed had to be satisfied" for getting a judgement.⁷³

60. *Ibid.*, pp. 76-78.

61. *Ibid.*, pp. 576-77.

62. Lakshman Chelaram, *op. cit.*, Vol. II, pp. 567-68.

63. *Ibid.*, p. 858.

64. Macauliffe, *op. cit.*, Vol. III, p. 141.

65. Lakshman Chelaram, *op. cit.*, Vol. I, p. 432.

66. *Ibid.*, Vol. II, p. 538.

67. *Ibid.*, Vol. I, p. 695.

68. Lakshman Chelaram, *op. cit.*, Vol. II, p. 184.

69. *Ibid.*, p. 858.

70. Macauliffe, *op. cit.*, Vol. III, p. 403.

71. Lakshman Chelaram, *op. cit.*, Vol. II, p. 542.

72. *Ibid.*, Vol. II, p. 198.

73. Macauliffe, *op. cit.*, Vol. I, p. 232.

Reading the Holy book gives an impression that there was not much interaction between the ruler and the ruled. The relationship between the two was limited to collection and payment of taxes. Relations between the ruler and the ruled were easy till the latter paid taxes. People paid many types of taxes. The cultivators paid land revenue to the king, Jaziya was also levied on Hindus.⁷⁴ A tax was also levied on sales and purchase of goods.⁷⁵ The peasants were coerced to pay taxes to the rulers⁷⁶ and they unprotestingly suffered punishment at the hands of the administrators who ill-treated them if they expressed their inability to pay.⁷⁷ So the Muslim rulers were tyrannical,⁷⁸ the orders issued by them were oppressive and their sovereignty was based on force.⁷⁹ Land-ownership was known in medieval India and landowners were respected in the society. The owners of land were ever striving to add to their holdings.⁸⁰ And quarrels over land holdings were also known.⁸¹ The landowners were powerful and influential. People were in awe of the landowners and meekly submitted to the dictates of the Zamindars.⁸² Landowners, in order to please the God also gave away a part of their landholding in charity. Land thus given away as gift was considered highly beneficial to the one who donated it.⁸³

On the land owned by the zamindars, the labourers toiled hard while the owner of land reaped the fruit.⁸⁴ In the villages, apart from the big landowners and cultivators there also were land-less labourers.⁸⁵ The labourers also moved on after their work was finished.⁸⁶ The labourers earned in kind. The daily wage of a labourer mentioned is three seers.⁸⁷ The practise of crop sharing was also prevalent. Guru Arjan refers to "gathering of the crop, whether it be green, half ripe or ripe, or ripe and fit to be cut" by the owner.⁸⁸ Undoubtedly the guru is referring to the death of man, which is the ultimate truth and comes at God's (owner's) will to anyone at any time, young, half-ripe or ripe (adult). But this simile also tells us that the practise of crop sharing was prevalent at the time. After the crop was ready—thappa or mark was put on crops

74. Lakshman Chelaram, *op. cit.*, Vol. I, p. 434.

75. *Ibid.*, Vol. II, pp. 183-84.

76. *Ibid.*, p. 394.

77. *Ibid.*

78. Taran Singh, *op. cit.*, p. 587.

79. Macauliffe, *op. cit.*, Vol. I, p. 204, Japji xviii.

80. *Ibid.*, Vol. III-IV, p. 143.

81. *Ibid.*, p. 185.

82. Lakshman Chelaram, *op. cit.*, Vol. II, p. 132.

83. *Ibid.*, Vol. I, p. 193.

84. Macauliffe, *op. cit.*, Vol. III-IV, p. 135.

85. Lakshman Chelaram, *op. cit.*, Vol. I, p. 134.

86. Macauliffe, *op. cit.*, Vol. III-IV, p. 135.

87. Lakshman Chelaram, *op. cit.*, Vol. II, p. 272.

88. Macauliffe, *op. cit.*, Vol. III-IV, p. 103.

before it was cut so that the partners in land would get their due share.⁸⁹ Thus the village society comprised of land-owners, cultivators and land-less labourers. The services of migrant labourers were also utilised.

Thus reading the *Guru Granth Sahib* gives a vivid picture of the contemporary society. It presents a revealing account of the social customs and religious practices observed by the Hindus and the Muslims. The description of the Hindu-Muslim society as presented in *Guru Granth Sahib* shows that there are several elements of continuity and change in our present society. Several social evils and religious practices described there are still existing. So *Guru Granth Sahib* has great relevance today not only as a religious scripture of the Sikhs, but also for all people as it exposes evils and guides the ignorant; it warns the wayward and teaches the ignorant.

89. *Ibid.*, Vol. I, p. 263.

GURU GRANTH SAHIB—AN IDEOLOGICAL DISCOURSE IN CONNECTION WITH SOCIAL & RELIGIOUS REFORM

Nirmal Kumar*

Our vast country, India, has a rich tradition of Guru and Shishya close *parampara*. The Indian cultural tradition is well woven on the strong foundation of preacher and the preached. So, teachings and preachings are very co-related. Morality, integrity of character of Guru found due places here. These are essential ingredients for constructing corruption free society, polity and the Indian nation. The importance of Guru is very remarkable. That is why we listen generally the following *Doha* :

*Guru Gobind donon khare, kake lagun panv,
Balihari Guru apno, jin Gobind diya milaye.*

So, Guru is said as superior even to the Creator of the universe—God.

The importance of Guru is very great in our social and educational life. Before Guru, physical body has no value. This is easily discernible in the following words :

*Yah tan vish ki belri, Guru amrit ki khan,
Shish diye jo Guru milai, to bhi shasta jan.*

So achieving the blessings of Guru is very unique in one's life.

The Gurus enlightened¹ Indian society during 15th to 18th century India beginning from Guru Nanak (1469-1539 A.D.) to Guru Gobind Singh (1675-1708 A.D.). These three hundred years of Indian history constitutes a period of turmoil, leading to the establishment of British power. It generated reformation and renaissance in Indian society religious institutions like Shiromani Gurdwara Prabandhak Committee.

The aim of this paper is to examine religious and social reforms based on the teachings of the Ten Gurus of Sikhs.

The paper would also like to give the answers to the following questions. How far the teachings of Gurus and other reformers like Kabir, Sant Ravidas and other contemporary saints were relevant to the religious and social evils? To what extent Sikhism, Hinduism, Buddhism, Islam and Christianity contribute in religious and social reforms? In what way, teachings of Gurus played a very suitable role? How could the sayings enshrined in the *Guru Granth Sahib* help us in bringing out the religious and social reformation.

*Fellow, Nehru Memorial Museum and Library, Teen Murti House, New Delhi-110011.

1. For details, see Kaur, Guninder, *Guru Granth Saheb—its Physics and Meta Physics*, New Delhi, 1995, pp. 13-18.

By our general knowledge, we know that all religions aimed at promoting the growth of humanism. Further, how far did the Guru's teachings succeed in reforming Indian social evils like *Sati* system, *Purdah* pratha, child-marriage, infanticide and the last but not the least the widowhood?

It may here not perhaps be out of way to remember the following famous line of the poet, Iqbal :

*Mazhab nahin sikhata,
aapas mein-bair rakhna.*

The Fifth Sikh Guru Arjun compiled *Guru Granth Sahib* in 1604 A.D. He already had before him the hymns of his four predecessors collected and put to writings by the second and third Gurus. The latter had even added some of the popular sayings of the Hindu Bhaktas and Muslim Sufis as well. Assembled in two volumes the manuscripts lay with Baba Mohan, son of Guru Amar Das, third Sikh Guru. From him, Guru Arjun procured these after some hard persuasion as the *holy Granth* itself testifies. Some writings of the Gurus were collected from other sources as well, and the whole was put to writing after a good deal of judicious pruning to separate the apocryphal writings by Gurdas, under the direct supervision of Guru Arjun himself. Guru Gobind Singh, the tenth Guru added the sayings of his father, Guru Tegh Bahadur, to the volume. And this whole has come down to us in its original purity.²

Historically, we also know that in the national progress, religion did not appear as a negative factor. Religion and society were interdependent during this period. India was passing from medievalism to modernism. During this period of important phase of transition, the *Guru Granth Sahib* provided the idea of rationality, reason and faith for natural development of humanism. They put emphasis on importance of a teacher in making a human life very very successful. The social leaders put emphasis on rationality and individuality of man in search of God. The feeling of *Nirankar* and *Ekatmavad* was injected among the disciples. The core of injustice was attacked and exploitation of man by man discredited for the holy books of all religions. The custodians of religious taboos were vehemently criticized and finally the value of the establishment of a just social order was emphasized. The element of the noble idea of rationality and humanism in *Guru Granth Sahib* can be had in following words, "*The Granth* was repository of the word of Divine truth medicated through the Gurus. As such, it inherited the light they shared. Invested with final authority, the *Guru Granth Sahib* becomes the object of ultimate sacrosanctness."³ Our joint Hindu-Muslim culture put emphasis on Divine Will. This concerned to masses of both the communities. Guru Arjun (1581-1606) said about the Divinity; "Knowledge of the ultimate is received neither through Hindu worship (*Sevai gosai*) nor Islamic (*Sevai allah*) but

2. Singh, Dr Gopal, *Shri Guru Granth Sahib* (English version), Vol. 1, 1962.

3. Kaur, Guninder, *op. cit.*, p. 13.

through recognition of the Divine Will or order.⁴ In Rag Ramkali, Guru Arjun says :

*Koi bolai Ram Ram koi Khudai
Koi sevai gusai koi allah—
Kahu Nanak jinni hukmu pachhata
Prabh saheb ka tinu behedu jata.*⁵

Its meaning follows : Some exclaim Ram Ram, some Khuda, some worship Gosai, some Allah. Sayeth Nanak, those who recognise the Divine order; It is they who know the secret of the ultimate Lord.⁶

Therefore, it was not a mixing of the two; it was recognition of a new way of understanding the ultimate.

Guru Granth Sahib provided the significant weapon to Sikhs socially and politically. At this, it is quite relevant to memorise the sayings of Professor Harbans Singh. He said, "The finality of the holy book was a fact, rich in religious and social implications.⁷ The utility of *Guru Granth Sahib* can be visualized in following words of Harbans Singh. He said, "*Guru Granth* was for the Sikhs the continuing authority spiritual as well as historical. It was now the medium of the Divine Revelation descended through the Gurus. From that day on, the Sikhs recite the following couplet morning and evening as they say their *ardas* or supplication."

Guru Granth Ji manio, pragat guran ki deh.

The impact of *Guru Granth Sahib* can be found in following words, "Through the *Guru Granth Sahib*, the Sikhs are able to observe their faith more fully, more vividly. From it the community's ideals, institutions and rituals derive their meaning ceremonies relating to birth, initiation, marriage and death take place in the presence of *Guru Granth Sahib*."

In times of uncertainty, difficulty or of joy and auspiciousness, *saptah* (seven days), *akhand* (non-stop for forty-eight hours), *sampat* (one particular *sabad* repeated after each hymn) and *khulla* (not limited in time or manner) recitations of the *Guru Granth Sahib* take place. For the Sikhs, the *Guru Granth Sahib* constitutes the regulative principle of their psyche and conduct.⁸

Structurally, the *Guru Granth Sahib* presented very composite value of Hinduism and Islam. Many terms spring up from Sanskrit roots, Persian and Arabic have also been used in the *Guru Granth Sahib*.

Khushwant Singh, the celebrated author on Sikhism termed it as wedlock between "Hinduism and Islam". Historically and Geographically, Sikhism does fall between the two religions.

There is a good discourse on the use of term 'I' in *Guru Granth Sahib*.

4. *Ibid.*, p. 18.

5. *Guru Granth*, p. 885.

6. *Ibid.*

7. Singh, Harvansh quoted in Kaur, Guninder, *op. cit.*, p. 23.

8. Kaur, Guninder, *op. cit.*, pp. 23-24.

Having examined the use of term 'I' in Hinduism as OM and in Islam as *Khuda* Gurus gave a solution of this term in following words, "But by addressing the 'I' in Hindu and Islamic terms, the Sikh Gurus were trying to bring into operation the eclectic process and leave aside the welter of creeds and subcreeds that the people of their time were immersed in Guru Nanak and the later Gurus were not synthesizing the opposing elements of Hinduism and Islam into a new mixture called 'Sikhism' which the currency of terms to comprehend the 'I' might imply to some."⁹

In this regard, Guru Nanak's teachings had good impact on the people. It can be had in the following words, "People were attracted by his high ideals and simple teachings they followed him, calling themselves 'Sikhs' disciples. What he thought for was the one essence, the last of the universe. He felt called upon to share this with people in whose midst he lived. In voicing forth this essence, he called Him the 'I' and used Hindu and Islamic connotations to be essentially in harmony with the spiritual vision of the people, not as an attempt at syncretizing. The essence remains the same, be it *Om* or *Khuda*. The term 'I' is father, mother, friend—this can be seen in following words,"

Tun mera pita tun hai mera mata,

Tun mera bandhupu, tun mera bhrata.

(Thou art my father, Thou art my mother, Thou my brother, Thou art my friend.)

Professor Harbans Singh maintains that this was the most significant development in the history of the community. The personal Guruship was thus sealed. Succession now passed on to the *Guru Granth Sahib* in perpetuity.¹⁰ "The finality of the Holy Book was a fact rich in religious and social implications," writes Professor Harbans Singh.

Guru Granth Sahib was for the Sikhs the continuing authority, spiritual as well as historical. It was now the medium of the Divine Revelation descended through the Gurus. From that day on, the Sikhs recite the following couplet morning and evening as they say their *Ardas* or supplication. *Guru Granth Ji manio, Pargat guran ki deh.*¹¹ Acknowledge the *Guru Granth Sahib*. As body visible of the Gurus.

In the ultimate analysis, all spirituality has to be lived in the form of human conduct and work. The Bani says, "Man's assessment in His Court is made on the basis of his deeds. It is by one's deeds that we get nearer to or away from God."¹²

Also, Truth is higher than anything else but higher still is truthful living. Spiritual insight into the nature of things should lead to an enlightened understanding of the phenomenal world.

9. *Ibid.*, p. 39.

10. *Ibid.*, p. 23.

11. *Ibid.*, pp. 23-24.

12. Dhillon, G.S., *Perspectives on Sikh Religion and History*, New Delhi, 1996, p. 16.

The Gurus injection to his followers was put in these words, "If you want to play the game of love, enter my path with your head on your palm, and once on this path, then waver not."¹³

The Guru's unique contribution in raising the dormant Indian spirit from apathy and servility, with which it was dominated for centuries, cannot escape the attention of a discerning scholar Mohammed Iqbal, who paid the most fitting tribute to the Guru when he said that, "a man of perfection woke Hind from its world of dreams."¹⁴

Pulsating with human love and spirituality, the tenth Guru too responded to the crying need of the hour to restore justice and harmony in human affairs. He exhorted his followers to come up to his ideal of *Sant-Sipahi*. It was under him that Sikh ideas on religion, society and politics got finally crystallized and governed the subsequent cause of Sikhism. For, called into being because of the will of God (*Agia bhai akal ki, tabi chalaio Panth*) the Khalsa was also to be His agent in the world to restore justice and righteousness (*Khalsa Akal Purakh ki fauj*).¹⁵ Both through precept and practice all the Sikh Gurus asserted the religion—political identity of the Sikhs.

At this stage, it becomes quite necessary to study the basis of composition of *Guru Granth Sahib*. How far was it influenced by some languages like Sanskrit, Persian and Arabic. This follows further—The Hindu Trinity of Brahma-Vishnu-Mahesh having been amplified to *Koti* (literally ten million, but then, meta-physically, zillions upon zillions) is immediately reduced to being a few productions of the 'I'. Hindu gods have been mentioned to point to something totally ineffable.

Besides, the many terms spring up from Sanskrit roots, Persian and Arabic have also been used in the *Guru Granth Sahib*. These in turn reflected the Hindu-Islamic Zeitgeist. The Guru's tolerant attitude in addressing the 'I' as *Om*, *Brahman*, *Rama*, *Pratipalak*, *Gopal*, and so on (Hindu terminology), plus *Khuda*, *Allah*, *Sahib* (Islamic) has been misinterpreted by scholars in the field of comparative religion as a conscious attempt at syncretising Hinduism and Islam. Writers like Noss have entitled chapter on Sikhism as "A Study in Syncretism I". Khushwant Singh has called Sikhism "a wedlock between Hinduism and Islam."¹⁶

Turning back to the theme of pluralities, in the 'I' are encompassed all relationships. His formal relationships as Creator, Preserver and Destroyer—of course with a touch of closeness—have been discussed. But the 'I' is also father, mother, brother, and friend—

*Tun mera pita, tun hai mera mata,
Tun mera bandhupu, tun mera bhrata.*

13. *Ibid.*, p. 24.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*, p. 26.

16. Kaur, Guninder, *op. cit.*, p. 29.

Thou art my father, thou art my mother, Thou my brother, thou art my friend—gave a verse in the *Guru Granth Sahib*. What is typical in Sikh metaphysics is that the 'I' is regarded as a lover or beloved. This relation engulfs all gaps between the created and the transcendent creator.

Therefore we see in the final analysis that *Guru Granth Sahib* presented like a unifying thread of unity in search of universal identity of humanism¹⁷ in the name of God. This high ideal of universalism cannot be found anywhere except in Sikhism.

Finally, it can be said clearly that the impartial and critical study of *Guru Granth Sahib* generated or helped in generating the ideals like materialism, humanism, and rationalism. In the light of above noted discussion we say that the religious reform movements of modern times had an underlying unity based on the doctrines of Reason and humanism. They tried to free from anti-intellectual religious dogmas and blind faith the human intellect's capacity to think and reason. They opposed the ritualistic, superstitious, irrational and obscurantist elements in Indian religions. Many of them abandoned the principle of authority in religion and evaluated the truth in any religion or its holy books by its conformity to logic, reason or science.¹⁸

The whole discussion on the value of Gurus in Indian tradition can be shared in following words of our First President of India, Dr Rajendra Prasad, who said, "Guru Govind Singh Sahib proclaimed—Accept the visible image of Guru, They whose hearts are free can find the truth in the *Shabad*."¹⁹

In the same sequence of act our First Prime Minister, Pt. Jawahar Lal Nehru wrote, "It is a great book and all who read it will profit by it. To the Sikhs it is Holy Scripture. But even by others who are not Sikhs it is greatly respected and many have profited by its reading."²⁰ The experience of Guru Nanak as Guru can be summed up in the following words, "The intensely sensitive and conscious mind of Guru Nanak is repelled at the manner religion was being preached and the name of God was being bandied. He led the trail once again for others to follow. His heart was intensely stirred. He saw that the people were suffering and religion was of no avail in lightening their burden. His was the compassion of the most contagious character. The nine Gurus in succession could succeed in imparting this message of new faith and place new objectives before the people."²¹

Apart from spiritual teachings, Sikh religion lays down a code of conduct since the dominant note in Sikh religion is correct conduct.

Finally, we can find the essence of the paper by saying the following :

17. *Ibid.*, p. 39.

18. Chandra, Bipan, *Modern India*, New Delhi, 1971, p. 224.

19. Prasad, Rajendra, quoted in Gopal Singh, Vol. 1, Dated March 30, 1960, p. vii.

20. Nehru, Jawaharlal, *Ibid.*, Dated March 27, 1960.

21. Dhevar, U.N., *Ibid.*, p. xii.

"No other religion has perhaps shown this catholicity of outlook in bringing together views of such diverse hues and even when they are diametrically opposed to the tenets of the faith of whose scriptures they now form an integral part."²²

In the light of what has been centred for the discussion on relevance and use of *Guru Granth Sahib's* messages in individual and public life, it fully matches with Gandhian views of Truth and Non-violence in liberating humanity from the clutches of superstitions, dogmas and fundamentalism based on rigidity and unethical functioning of the leaders in our society.

22. Dhevar, U.N., *op. cit.*, Vol. 4, p. xvii.

EVIDENCE FROM THE ADI GRANTH ON THE CHANGING SOCIAL BASE AND MESSAGE OF THE SIKH PANTH: SOME REFLECTIONS

*Tripta Wahi**

The Sikh Panth was unique among the Bhakti trends of its time in having institutionalised the position of the Guru. The institution of the Guru, which lasted for nearly two hundred years, gave the Sikh Panth a remarkable opportunity, in contradistinction of other Bhakti trends, to continue to grow, evolve and consolidate itself over a long period of time. This gave the *Panth* a continuous chance over two centuries to respond to new situations and circumstances. In this long journey under its ten Gurus, the Sikh Panth inevitably changed considerably. Its social base too underwent transformation. Here a small attempt is being made to seek evidence from the *Adi Granth* on some facets of this long journey.

The *Adi Granth* contains hymns of six Gurus and a few contemporaneous Bhaktas and bards.¹ They made their abstract ideas tangible through an array of allegories, similes and metaphors which are drawn both from nature and society. It is taken as axiomatic that the imagery, which is used for making abstract ideas tangible, concurrently conveys both the authors' own range of experience as also the targeted audience. It is with this assumption that evidence is being sought from the *Adi Granth* on the changing social base and message of the Sikh Panth. For this purpose the hymns of each Guru have been taken as forming a distinct unit and an attempt has been made to seek evidence on the aspects under discussion by locating continuities and changes between different units. While major continuities are present, perceptible differences are discernible too. Looking for indicators of the social base of the Panth, similes from man-made institutions have been taken as major indices. Usage of similes from social identities and power relations based on caste, religion,

*Deptt. of History, Hindu College, Delhi.

1. It contains 5894 hymns in all. Guru Nanak's hymns number 976, Guru Angad's 61, Guru Amar Das's 907, Guru Ram Das's 679, Guru Arjun's 2216, Guru Tegh Bahadur's 118 and those of other Bhaktas and bards number 937. *Sri Guru Granth Sahib*, translator Gopal Singh, World Sikh University Press, International Edition 1978, Vol. I, p. xix. All four volumes have continuous pagination. Henceforth this work would be cited as *GS*. Since all editions of the *Adi Granth* adhere to standardised pagination, references to the text in Gurmukhi would be cited as *AG* together with page numbers.

ethnicity and relationship to means and processes of production in terms of control and labour forms have all been taken into consideration while seeking evidence on the social base of the Panth from the *Adi Granth*.

The most pervasive metaphor concretizing the image of the all powerful God and his relationship to his devotees comes from man-woman relationship within the institution of marriage. The relationship between the devotee and God is taken to be that of a bride and her spouse. God emerges as the all powerful husband around whom the life of bride/wife must revolve in obedience, service and love. It is remarkable that all Gurus make extensive use of this simile. This, indeed, is the most pervasive simile found in the hymns of all the Gurus in the *Adi Granth*. A rigorous analysis of this category of similes is likely to yield a nuanced understanding of the nature of patriarchy at that time and the attitude of the Sikh Panth towards power relations within the institution of marriage, but for the present purpose this most pervasive metaphor is not of substantial help since patriarchy was universally present in all castes, religions and other social groupings. A few exceptions are present where evidence from this category of similes is a pointer towards social base,² but here too exception proves the rule. It is, therefore, elsewhere that we seek evidence for the social base of the Sikh Panth in the man-made institutions.

Next to man-woman relationship, Guru Nanak's hymns permeate with similes from the world of trade, money and wealth. Spheres of activity relating to trade contain numerous references to merchandise (useful and useless, profitable and loss-bearing), scales and weights (genuine and fraudulent), coins (genuine and counterfeit), assayer for sifting the genuine from the counterfeit, wholesale and retail trade, shops, shop-keepers, travelling for trading purposes, bazaars, etc. etc. It is quite remarkable that almost every aspect of trading activity find reflections in Guru Nanak's hymns. There are numerous and repeated references to trading, money and banking. These are too many to be listed all, but there is no doubt that Guru Nanak's God emerges as a big banker with a huge treasury. It is this banker in whose account man has to have an account. Man is a petty merchant who has to earn profit through trade in true, useful and profitable merchandise. God's name is the true merchandise while lust for worldly goods and pleasures is a loss-making merchandise. God keeps full account and Nanak's Banker—God himself is an assayer too, who sifts the genuine from the counterfeit. While the genuine are put in the treasury, the counterfeit are thrown away. Although occasionally Guru Nanak has represented the Guru also as a banker,³ but predominantly the Guru emerges

2. For instance, reference to a herdsman is a specific pointer to a social group. *AG*, 516, *GS*, 507.

3. *ਐਸਾ ਸਾਹੁ ਸਰਾਫੀ ਕਰੈ*, *AG*, 413. For English translation I have relied on two translations of the *Adi Granth* one of which is cited above and the other is by Manmohan Singh whose work was published by Shiromani Gurudwara Parbandhak Committee, Amritsar in 8 Volumes between 1962-69. This work has been abbreviated as *MS*. *MS*, 1371.

as a retail trader who deals with the 'true merchandise' which is God's name. In his long composition *Sri Rag*, man, in his journey through life, has been addressed as 'Merchant-Friend'.⁴ The merchandise of the 'True Name' is there to trade in the city, shops, fortress and store-house. It is quite remarkable that the *Japji* itself contains similes from the world of trade. Note for instance, the following :

ਅਮੁਲ ਗੁਣ ਅਮੁਲ ਵਾਪਾਰ ॥
ਅਮੁਲ ਵਾਪਾਰੀਏ ਅਮੁਲ ਭੰਡਾਰ ॥
ਅਮੁਲ ਆਵਹਿ ਅਮੁਲ ਲੈ ਜਾਹਿ ॥...
ਅਮੁਲੁ ਤੁਲੁ ਅਮੁਲੁ ਪਰਵਾਣੁ⁵

God is represented to be the only 'True Banker' :

ਸਚਾ ਸਾਹੁ ਇਕੁ ਤੂੰ
ਹੋਰ ਜਗਤੁ ਵਣਜਾਰਾ ॥⁶
The True Banker, Thou alone art O'Lord!
The rest of the World is Thy petty dealer.⁷

Again

ਸਾਹੁ ਹਮਾਰਾ ਠਾਕੁਰੁ ਭਾਰਾ
ਹਮ ਤਿਸਕੇ ਵਣਜਾਰੇ ॥⁸
My Banker is the great Lord.
We are his petty dealers.⁹

Guru Nanak's 'Banker—God' himself is 'Assayer' too.

ਇਕਿ ਖੋਟੇ ਇਕਿ ਖਰੇ
ਅਪੇ ਪਰਖਣਹਾਰੁ
Some are false and some true.
The Lord Himself is the Assayer.¹⁰
ਖਰੇ ਖਜਾਨੈ ਪਾਈਅਹਿ
ਖੋਟੇ ਸਟੀਅਹਿ ਬਾਹਰਿਵਾਰਿ

The genuine are consigned to his Treasury, while the counterfeit are thrown outside.¹¹

The 'Banker' God who himself is 'Assayer' also, is the 'Supreme

4. AG, 74-76; GS, 68-70.

5. AG, 5; GS, 7. Its English Translation is :
Priceless His Virtues, priceless the Trade,
Priceless the Customers, priceless the Purchase,
Priceless the Dealers, priceless the Treasures,
Priceless the Weights, priceless the Measures.

6. AG, 140.

7. MS, 466, see also GS, 131.

8. AG, 155.

9. MS, 520.

10. AG, 143.

11. MS, 476.

Merchant'.

ਏਕੋ ਹਾਟ ਸਾਹੁ ਸਭਨਾ

ਸਿਰਿ ਵਣਜਾਰੇ ਇਕ ਭਾਤੀ ॥¹²

There is but one shop and One Supreme Merchant above all.

All the petty dealers deal in the same sort of commodity.¹³

Occasionally Guru Nanak presents the Guru also as a banker.

ਐਸਾ ਸਾਹੁ ਸਰਾਫੀ ਕਰੈ ॥¹⁴

The Guru is such a banker who assays his Sikhs.¹⁵

But the predominant image of the Guru is that of a trader who deals in the merchandise of the 'True Name' and this merchandise is recognised by God.

ਮੈ ਬਨਜਾਰਨਿ ਰਾਮ ਕੀ ॥

ਤੇਰਾ ਨਾਮ ਵਖਰੁ ਵਾਪਾਰੁ ਜੀ ॥¹⁶

I am the retail-dealer of my Lord.

Thy Name is my merchandise and trade.¹⁷

This may be taken together with the following hymn from *Sri Rag*,

ਗੁਰਮੁਖਿ ਵਸਤੁ ਵੇਸਾਹੀਐ ਸਚੁ ਵਖਰੁ ਸਚੁ ਰਾਸਿ ॥

ਜਿਨੀ ਸਚੁ ਵਣੀਜਿਆ ਗੁਰ ਪੂਰੇ ਸਾਬਾਸਿ ॥

ਨਾਨਕ ਵਸਤੁ ਪਛਾਣਸੀ ਸਚੁ ਸਚੁਦਾ ਜਿਸੁ ਪਾਸਿ ॥¹⁸

The God-wards buy up, and Trade in the True Merchandise bought with true money.

Those who deal in Truth on them is the pleasure of Guru.

'O' Nanak! the Lord who stocks the real merchandise shall recognize the commodity.¹⁹

Man is both a trader and a customer of the True Name.

ਧਨੁ ਵਾਪਾਰੀ ਨਾਨਕਾ ਭਾਈ ਮੇਲਿ ਕਰੇ ਵਾਪਾਰੁ ॥²⁰

Nanak : Blessed is the dealer who, meeting (with the Guru), deals (in the Lord's Name)²¹.

And

ਨਿਰਮਲੁ ਨਾਮੁ ਨ ਵੀਸਰੈ ਜੇ ਗੁਣ ਕਾ ਗਾਹਕੁ ਹੋਇ ॥²²

If one becomes a customer of merit, he forgets not the pure Name then.²³

12. AG, 992.

13. MS, 3255.

14. AG, 413.

15. MS, 1371.

16. AG, 157.

17. MS, 526.

18. AG, 18.

19. This translation is a combination of two slightly different versions. See MS, 58 and GS, 22.

20. AG, 626.

21. GS, 613.

22. AG, 60.

23. MS, 204.

Man has to earn profit in the merchandise of the True Name so that when his journey ends he is not a counterfeit to be discarded by the 'Assayer', 'Supreme Merchant' and the 'Banker', that is, Guru Nanak's God. If man earns profit he finds place in God's treasury. In his pursuit of earning profit, the man is led by the Guru who deals in the True Name. Only after earning this profit through his journey of life does man, 'the genuine', find place in God's treasury. Guru Nanak is unmistakably addressing the trading community, seemingly the Punjabi *Khatri*, who also find specific mention in his hymns. For instance, Guru Nanak writes :

ਖੜੀ ਸੇ ਜੋ ਕਰਮਾ ਕਾ ਸੂਰੁ ॥
ਪੁੰਨ ਦਾਨ ਕਾ ਕਰੈ ਸਰੀਰੁ ॥
ਖੇਤੁ ਪਛਾਣੈ ਬੀਜੈ ਦਾਨੁ ॥
ਸੇ ਖੜੀ ਦਰਗਹ ਪਰਵਾਨੁ ॥²⁴

He alone is a Khatri, who is brave in good deeds.
Who yokes his body in charity and alms-giving,
and ascertaining the farm to be right, sows the seeds of beneficence.
That Khatri becomes acceptable in the Lord's Court.²⁵

The True Lord, although a great banker, assayer and the 'Supreme Merchant, forgets not agriculture. Guru Nanak writes :

ਆਪਿ ਸੁਜਾਣੁ ਨ ਭਲਈ ਸਚਾ ਵੰਡ ਕਿਰਸਾਣੁ ॥²⁶

The True Lord himself is all wise and forgets not, he is a great husbandman.²⁷

He is a good farmer who knows that ground has to be prepared well for the seed to sprout and grow. Nanak goes on to say :

ਪਹਿਲਾ ਧਰਤੀ ਸਾਧਿ ਕੈ ਸਚੁ ਨਾਮੁ ਦੇ ਦਾਣੁ ॥²⁸

He first prepares the mind ground and then (sows/gives) the seed of the True Name.²⁹

Guru Nanak draws several metaphors from agriculture. However, in comparison to similes from the world of trade, similes from agriculture are far fewer. Further, these metaphors are primarily drawn from tools, implements, means and processes of agrarian production such as ploughing, preparing the field for sowing, sowing, irrigating etc. and seldom from relations of production.

ਇਹੁ ਤਨੁ ਧਰਤੀ ਬੀਜੁ ਕਰਮਾ ਕਰੇ ॥
ਸਲਿਲ ਅਪਾਉ ਸਾਰਿੰਗ ਪਾਣੀ ॥
ਮਨੁ ਕਿਰਸਾਣੁ ਹਰਿ ਰਿਦੈ ਜੀਮਾਇ ਲੈ
ਇਉ ਪਾਵਸਿ ਪਦੁ ਨਿਰਬਾਣੀ ॥³⁰

24. AG, 1411.

25. MS, 4665.

26. AG, 19.

27. MS, 61.

28. AG, 19.

29. MS, 61.

30. AG, 23.

Make this body the field, good actions the seed
and irrigate it with the water of Name of God, the holder of earth in his hand.
Make thy soul the cultivator, God will germinate in thy heart
and thou shall thus obtain the dignity of emancipation.³¹

A little later he puts these similes in a somewhat different way.

ਅਮਲੁ ਕਰਿ ਧਰਤੀ ਬੀਜੁ ਸਬਦੇ ਕਰਿ

ਸਚ ਕੀ ਆਬ ਨਿਤ ਦੇਹਿ ਪਾਣੀ ॥

ਹੋਇ ਕਿਰਸਾਣੁ ਈਸਾਨੁ ਜੀਸਾਇ ਲੈ...³²

Make pious deeds thy farm, Guru's hymns do thy make seed and ever irrigate
with the water of truth.

Become a husbandman and thy faith shall germinate...³³

He takes these processes of their logical culmination wherein the ripened fruit is cut/harvested. He refers to the certainty and inevitability of the reaper coming and taking away (literally cutting) the crop. He uses this metaphor to refer to the certainty of the end of human life after its journey through various stages on the earth. Guru Nanak writes :

ਚਉਥੇ ਪਹਰੈ ਰੈਣਿ ਕੈ ਵਣਜਾਰਿਆ ਮਿਤ੍ਰਾ

ਲਾਵੀ ਆਇ ਖੇਤੁ...

ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਾਣੀ ਚਉਥੈ ਪਹਰੈ

ਲਾਵੀ ਲੁਣਿਆ ਖੇਤੁ ॥³⁴

In the fourth watch of the night, O' my merchant friend! The reaper comes to the field...

Says Nanak, in the fourth watch, O' mortal, the reapman has reaped the field.³⁵

No one can escape death, so writes Guru Nanak, using metaphor from agriculture.

ਆਪਣ ਵਾਰੀ ਸਭਸੈ ਆਵੈ ਪਕੀ ਖੇਤੀ ਲੁਣੀਐ ॥³⁶

Everyone's turn comes, the ripe crop is ever mowed down.³⁷

Besides processes and cycles of agriculture, Guru Nanak choses his similes from intensive agriculture based on investment, especially irrigation, and linked to market. He choses for his metaphors orchards, fruit trees, fruits, sugar cane, irrigational devices, sesame seeds etc. Thus, for instance,

ਸਾਹਿਬੁ ਸਫਲਿਓ ਰੁਖੜਾ ਅੰਮ੍ਰਿਤੁ ਜਾਕਾ ਨਾਉ ॥³⁸

The Lord is a fruitful tree, whose name is ambrosia.³⁹

It is through the Guru's teaching that God's fruit is obtained :

31. MS, 79.

32. AG, 24.

33. MS, 80.

34. AG, 75.

35. MS, 254-55.

36. AG, 1110.

37. MS, 3657.

38. AG, 557.

39. MS, 1832.

ਗੁਰਮਤਿ ਹਰਿ ਰਸੁ ਹਰਿ ਫਲੁ ਪਾਇਆ⁴⁰

By Guru's teaching, they obtain God's elixir and God's Fruit.⁴¹

Further :

ਨਾਮੁ ਲੈਨਿ ਸੇ ਸੋਹਹਿ ਤਿਨ ਸੁਖ ਫਲੁ ਹੋਵਹਿ...

ਫਿਰਿ ਹੋਇ ਤਾਤਾ ਖਰਾ ਮਾਤਾ ਨਾਮੁ ਬਿਨੁ ਪਰਤਾਪਏ ॥⁴²

They who repeat the Name look beautiful and reap the fruit of peace and happiness.⁴³

But without the Name, sweetness of the fruit lasts not and it turns bitter.⁴⁴

As for the Guru :

ਸਫਲਿਓ ਬਿਰਖੁ ਹਰੀਆਵਲਾ ਛਾਵ ਘਣੇਰੀ ਹੋਇ⁴⁵

The Guru is the green fruit-bearing tree with abundant shade.⁴⁶

The following is a very fine example of Guru Nanak's similes from this field :

ਨਾਨਕ ਗੁਰੁ ਸੰਤੋਖੁ ਰੁਖੁ ਧਰਮੁ ਫਲੁ ਫਲੁ ਗਿਆਨੁ ॥

ਰਸਿ ਰਸਿਆ ਹਰਿਆ ਸਦਾ ਪਕੈ ਕਰਮਿ ਧਿਆਨਿ ॥

ਪਤਿ ਕੇ ਸਾਦ ਖਾਦਾ ਲਹੈ ਦਾਨਾ ਕੋ ਸਿਰਿ ਦਾਨੁ ॥⁴⁷

Nanak, the Guru is the tree of contentment whose flower is contentment and fruit the Divine Knowledge.

Irrigated with Lord's love it remains evergreen

and it ripens by virtuous deeds and meditation.

Honour is obtained by partaking of its relish.

Of all the gifts, this is the greatest gift.⁴⁸

Guru Nanak uses numerous references to irrigation and irrigational devices for getting across this message. The following is a telling example in which multiple facets get combined.

ਕਾਹੇ ਕਲਰਾ ਸਿੰਚਹੁ ਜਨਮੁ ਗਵਾਵਹੁ ।

ਕਾਚੀ ਢਹਿਗ ਦਿਵਾਲ ਕਾਹੇ ਗਾਚੁ ਲਾਵਹੁ ।

ਕਰ ਹਿਰਹਟ ਮਾਲ ਟਿਡ ਪਰੋਵਹੁ ਤਿਸੁ ਭੀਤਰਿ ਮਨੁ ਜੋਵਹੁ ॥

ਅੰਮ੍ਰਿਤੁ ਸਿੰਚਹੁ ਭਰਹੁ ਕਿਆਰੇ ਤਉ ਮਾਲੀ ਕੇ ਹੋਵਹੁ ।⁴⁹

Why irrigatest thou the field of saltpetre and thus wastest thy human life?

The wall of mud shall surely fall. Why plasterest thou with lime?

Make God thy well, string to its chain the buckets of His Name and yoke thy mind as an ox thereto.

40. AG, 438.

41. MS, 1445.

42. AG, 438.

43. MS 1445-46.

44. AG, 438; MS, 1446.

45. AG, 59.

46. MS, 201.

47. AG, 147.

48. MS, 490.

49. AG, 1171.

Irrigate thou with Nectar and fill the small plots therewith.
Then shall thou belong to the Gardner.⁵⁰

Again

ਜੈਸੇ ਹਰ ਹਟ ਕੀ ਮਾਲਾ ਟਿੰਡ ਲਾਗਤ ਹੈ ਇਕ ਸਖਨੀ ਹੋਰ ਵੇਰ ਭਰੀਅਤ ਹੈ ॥
ਤੈਸੇ ਹੀ ਇਹੁ ਖੇਲੁ ਖਸਮ ਕਾ ਜਿਉ ਉਸ ਕੀ ਵਡਿਆਈ ॥⁵¹

As rotate the buckets hung on the chain of the Persian Wheel, one being emptied and other being filled.

So is this play of the Lord. He acts as is His wondrous glory.⁵²

Similarly, there are several references to sugarcane, sugarcane press, making of sugar, sugar, oil seeds in general and sesame in particular and oil press.⁵³ It is quite remarkable that for all the importance that Guru Nanak attaches to rain as a life-giver, *Barani*, that is rain-fed cultivation, is missing from his similes.⁵⁴ Specificities of inclusion and exclusion of metaphors from agriculture are a significant pointer towards Guru Nanak's social base. His inclusions and exclusions point towards a comparatively richer peasant capable of investment in irrigation, and of producing cash crops and having linkages with trade and market.

There are occasional metaphors from the world of artisanal non-agrarian production. There are references to cotton-ginning, weaving, potter's work, brick making, dyeing and dyers, iron-smithy.⁵⁵ Within these, there are comparatively greater number of references to dyeing and dyers. We even find a few similes from the world of paid labour.⁵⁶ However, the aggregate of all these references does not seem to add up to any substantial indicator of a social base. This is in sharp contrast to the abundance of similes from the world of trade and a fairly large number from agriculture. Indeed, trade and agriculture together receive explicit mention by Guru Nanak :

ਖੇਤੀ ਵਣਜੁ ਨਾਵੈ ਕੀ ਓਟ ॥⁵⁷

My cultivation and trade lie in the support of Lord's Name.⁵⁸

A dominant message of Guru Nanak was against elaborate and irrational ritualism. Within the overarching framework of his anti-ritualism satire, Brahmanical institutions, particularly the making and wearing of the *janaeu*,

50. MS, 3857.

51. AG, 1329.

52. MS, 4386.

53. AG, 142, 143, 473, 1028.

54. While it is legitimate to use evidence from the *Adi Granth* as one unit for agrarian conditions in the sixteenth century, as it has been done by Irfan Habib in his article 'Evidence for Sixteenth Century Agrarian Conditions in the *Granth Sahib*', *Indian Economic and Social History Review*, I. 1964 but, for our present purpose it is imperative to view the evidence as distinct units guru-wise.

55. GS, 913, 464, 459, 691.

56. The terms used are ਮਜ਼ਰੀਆ and ਮਜ਼ੂਰ, See AG, 788, 931.

57. AG, 152.

58. MS, 509.

worship of the dead and stone worship came under sharp attack. His views on the caste are abundantly clear. He emphatically maintains that God recognises no caste, yet Guru Nanak was not an iconoclast. There is no overt challenge to the caste hierarchy except that God recognises no caste and that all are equal before him.⁵⁹ In fact, Guru Nanak himself was not able to fully rise above the caste prejudices of his time. Indeed, he evinces ambivalences and contradictions on the issue of the caste. Caste prejudices were so deeply engrained in society that Guru Nanak exhibits prejudice against the untouchables when he uses *chuhra*, *chamar* and *chandal* as terms of abuse.

ਲਬੁ ਕੁਤਾ ਕੂੜੁ ਚੂਹੜਾ...ਕੋਧੁ ਚੰਡਾਲੁ ॥⁶⁰

Avarice is a dog, falsehood the sweeper...Wrath is a pariah.⁶¹

Combination of gender and caste abuse becomes the ultimate abuse.

ਕੁਬਧਿ ਡੂਮਣੀ ਕੁਦਇਆ ਕਾਸਾਇਣਿ ਪਰ ਨਿੰਦਾ

ਘਟ ਚੂਹੜੀ ਮੁਠੀ ਕੋਧਿ ਚੰਡਾਲਿ ॥⁶²

Evil intellect is the drummer woman, heartlessness, the butcheress, other's slander in the heart, a sweeperess and deceitful wrath a chandal woman.⁶³

Guru Nanak is almost disapproving of the caste distinctions getting blurred under the Delhi sultanate.

ਖੜੀਆ ਤ ਧਰਮੁ ਛੋਡਿਆ ਮਲੇਛ ਭਾਖਿਆ ਗਹੀ ॥

ਸ੍ਰਿਸਟਿ ਸਭ ਇਕ ਵਰਨ ਹੋਈ ਧਰਮ ਕੀ ਗਤਿ ਰਹੀ ॥⁶⁴

The *Khatri*s have abjured their religion and have taken to the foreign language. The whole world has assumed the same caste and the ordinance of righteousness has lapsed.⁶⁵

Again :

ਛਿਵੈ ਕਾਮੁ ਨ ਪੂਛੈ ਜਾਤਿ⁶⁶

In the sixth he inquires not woman's caste in his lust.⁶⁷

It is not a sheer coincidence that Guru Nanak does not preach defiance of the system, be it the state or the caste. He exhibits great anger at Babur's invading hordes for devastations,⁶⁸ but not at the Lodhi state, notwithstanding his consciousness of its blood-sucking nature. Thus, for instance, Guru Nanak categorically maintains that :

59. See, for instance, AG, 349; MS, 1163-64.

60. AG, 15.

61. GS, 19, slight variation of the translation has been given.

62. AG, 91.

63. MS, 305; GS, 82.

64. AG, 663.

65. GS, 647.

66. AG, 137.

67. MS, 455.

68. AG, 360, 417; MS, 1200, 1384.

ਰਾਜੇ ਸੀਹ ਮੁਕਦਮ ਕੁਤੇ †
 ਜਾਇ ਜਗਾਇਨਿ ਬੈਠੇ ਸੁਤੇ ॥
 ਚਾਕਰ ਨਹਦਾ ਪਾਇਨਿ ਘਾਉ ।
 ਰਤੁ ਪਿਤੁ ਕੁਤਿਹੋ ਚਟਿ ਜਾਹੁ ॥⁶⁹

The kings are tigers and the officials (*muqaddams*) dogs, they go and awaken/harass the sitting and sleeping ones.

The king's servants inflict wound with their nails.

The king's curs lick up the blood and bile of the poor subjects.⁷⁰

And yet Guru Nanak does not preach resistance against the 'blood-sucking' state. Instead he gives the message of 'eat your pie in the sky'. He goes on to add :

ਜਿਥੇ ਜੀਆਂ ਹੋਸੀ ਸਾਰ ॥
 ਨੱਕੀ ਵੱਢੀ ਲਾਇਤਬਾਰ ॥⁷¹

Where in the Lord's court, the men are to be assayed.

The noses of these untrustworthy ones shall be chopped off.⁷²

Indeed, Guru Nanak advocates servility in general.

ਚਾਕਰੁ ਲਗੈ ਚਾਕਰੀ ਜੇ ਚਲੈ ਖਸਮੈ ਭਾਇ ।
 ਹੁਰਮਤਿ ਤਿਸ ਨੇ ਅਗਲੀ ਓਹੁ ਵਜਹੁ ਭਿ ਦੂਣਾ ਖਾਇ ॥

If a servant, engaged in service, walks according to his master's will, his honour is magnified and he, for that reason, gets to eat double the amount.

But if

ਖਸਮੈ ਕਰੇ ਬਰਾਬਰੀ ਫਿਰਿ ਗੈਰਤਿ ਅੰਦਰਿ ਪਾਈ
 ਵਜਹੁ ਗਵਾਏ ਅਗਲਾ ਮੁਹੇ ਮੁਹਿ ਪਾਣਾ ਖਾਇ ॥⁷³

If he pleads equality with his Master, then he incurs his displeasure.

He loses his next salary and receives shoe-beating on his very face.⁷⁴

It is quite remarkable that Guru Nanak does not preach defiance of the system. Acutely aware of the oppressive nature of the state, it is axiomatic for Guru Nanak that the politically/socially dominant sections, would take away the surplus produce. That it is so, is self-evident from Guru Nanak comparison of the ਲਾਵੀ (taker, reaper) with the inevitability of the end of human life. Defiance in Guru Nanak's scheme of things finds place only when it is a question of over powering 'five evil passions'.⁷⁵

A gradual change is discernible in all these respects in the hymns of the subsequent Gurus. The hymns of Guru Angad, the second Guru are very few

69. AG, 1288. See also AG, 142; MS, 470.

70. MS, 4251.

71. AG, 1288.

72. MS, 4251.

73. AG, 474.

74. MS, 1567. Here the translation has been slightly modified in keeping with the original.

75. AG, 415; MS, 1378.

in number.⁷⁶ In most respects Guru Angad represents continuation of Guru Nanak's similes and, thereby, of his ideas and social base, but differences of emphasis begin to emerge. While Guru Nanak's God is the 'Supreme Merchant', that role gets assigned to the Guru by Guru Angad and, therefore, the venue of that activity shifts with the second Guru. He explicitly states that :

ਲਈਅਨਿ ਖਰੇ ਪਰਖਿ ਦਰਿ ਬਾਨਾਈਐ

ਸਦ੍ਰਿਦਾ ਇਕਤੁ ਹਟਿ ਪੂਰੇ ਗੁਰੂ ਪਾਈਐ ।⁷⁷

At the Wise (Lord's) Gate, the True ones ring True and the Approved.

(But), the (True) Merchandise is at the only house—and that is of the Perfect Guru's.⁷⁸

With the passage of time the Guru becomes more tangible, real, established and more central in the ideology of the Sikh Panth as a means of achieving the ultimate, thus, reflecting the evolution of the institution itself. Although trade, capital-stock, merchandise continue to be present in the similes, yet the Guru becomes more real and palpable means of dealing with these activities. For instance, Guru Amar Das, the third Guru represents the role of the Guru as follows :

ਹਰਿ ਭਗਤਾ ਹਰਿਧਨੁ ਰਾਸਿ ਹੈ ਗੁਰੂ ਪੂਛਿ ਕਰਹਿ ਵਾਪਾਰੁ...ਵਖਰੁ ਹਰਿਨਾਮੁ ਅਧਾਰੁ ।

ਗੁਰ ਪੂਰੈ ਹਰਿਨਾਮੁ ਦ੍ਰਿੜਾਇਆ ਹਰਿ ਭਗਤਾ ਅਤੁਟੁ ਭੰਡਾਰੁ ।⁷⁹

God's devotees have the wealth and stock of God and they take Guru's advice in their trade...

God's name is their merchandise and support.

The Perfect Guru has (firmly) implanted God's

Name in the hearts of Lord's devotees as an inexhaustible treasure.⁸⁰

Again referring to the universe of sin and virtue and darkness due to love of duality, Guru Amar Das, says :

ਗੁਰੁ ਸਾਖਿ ਮਿਟਿਆ ਅੰਧਿਆਰਾ

By the Guru's instruction darkness is dispelled,⁸¹

Yet again

ਹਰਿ ਹਰਿ ਲਾਭੁ ਸਾਧ ਸੰਗਿ ਪਾਈਐ ਘਰਿ ਲੇ ਆਵਹੁ ਲਾਇ

And, one earns the Profit of God, Associating with the Saints, and bring it safe home.⁸²

Indeed,

ਗੁਰੁ ਮੇਰਾ ਖਸਮੁ ਸਤਿਗੁਰੁ ਸਰਣਾਈ ।

The Guru is my Lord and I seek the protection of the True Guru.⁸³

76. There are only 61 hymns of the second Guru. See GS, p. xix.

77. AG, 146.

78. GS, 138.

79. AG, 28.

80. MS, 96. The italics in this and the subsequent quotations are those of the author.

81. AG, 126; GS, 117; MS, 418.

82. AG 1219; GS 116. This is a hymn from the composition of Guru Arjun, the fifth Guru.

83. AG, 1270, GS, 1212; MS, 4189.

The more tangible Guru was concurrently acquiring a superhuman status. In the following hymn such a status of the Guru is quite evident.

ਜਿਸੁ ਮਸਤਕਿ ਗੁਰਿ ਧਰਿਆ ਹਾਥੁ ।

ਕੋਟਿ ਮਧੈ ਕੇ ਵਿਰਲਾ ਦਾਸੁ ॥

He, whose forehead the Guru strokes with his hands,

O rare is such a one, the True servant of Guru.⁸⁴

No wonder the Guru becomes the manifestation of God by the time of the fifth Guru. It is stated unequivocally by Guru Arjun.

ਨਾਨਕ ਗੁਰੁ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਜਾ ਕੀ ਕੀਮ ਨ ਪਾਈ ।

Nanak, the Guru is the embodiment of the Supreme Lord, whose worth can be appraised not.⁸⁵

It is even clear in the following hymn :

ਸਾਧ ਰੂਪ ਅਪਨਾ ਤਨੁ ਧਰਿਆ ।

Guru Saint is the embodiment of the Lord's body.⁸⁶

And how it happened is also clearly stated.

ਗੁਰੁ ਪਰਮੇਸਰੁ ਸਾਚੈ ਨਾਇ ।

The Guru becomes (has become) God, contemplating the True Name.⁸⁷

God in the form of the Guru is, therefore, more mundane, real, concrete and, therefore, more graspable and more realizable for all sections of society.

The conception of God too undergoes transformation. Increasingly there are fewer similes drawn from the world of trade. From being the 'Supreme Merchant', 'Assayer' and 'Banker', progressively the Guru's God becomes the 'support of the supportless', 'destroyer of the sorrows of the poor', 'destroyer of the pain of the poor'. The *gurbani*, specifically of the fifth Guru, is replete with such references. We may cite a few examples :

ਅਨਾਥਾ ਕੋ ਨਾਥੁ ਸਰਬ ਪ੍ਰਤਿਪਾਲਕ...

ਜਾਕਉ ਕੋਈ ਨ ਰਾਖੇ ਪ੍ਰਾਣੀ ਤਿਸੁ ਤੁ ਦੇਹਿ ਅਮਰਾਉ ।

ਨਿਧਾਰਿਆ ਪਰ ਨਿਰਤਿਆ ਗਤਿ ਨਿਥਾਵਿਆ ਤੂ ਥਾਉ ॥

He is the Lord of the poor, sustenance of all...

O God, thou supportest even him who has no other support.

Thou art the Refuge of the shelterless (abode of the abodeless), Support of the supportless, Emancipator of those whom no mortal can protect (that is, sinners).⁸⁸

Further, God is increasingly represented as the ਦੀਨ ਦੁਖ ਭੰਜਨ, destroyer of 'the sorrow of the, poor'⁸⁹ Here is all in one :

ਪ੍ਰਾਨ ਨਾਥ ਅਨਾਥ ਸਖੇ ਦੀਨ ਦਰਦ ਨਿਵਾਰ ॥

84. AG, 1340; GS, 1276.

85. AG, 1270; GS, 1212. See also AG, 1271.

86. AG, 1005; MS, 3296.

87. AG, 1271; GS, 1213; MS, 4192.

88. AG, 1202; GS, 1152; MS, 3962.

89. AG, 1206; 1208; GS, 1155, 1157.

The Lord of the Vital-breath (life), the friend of the supportless and the destroyer the pain of the poor.⁹⁰

This later transformation of the conception of God is, by implication of the Guru being the embodiment of God, applicable to the Guru as well. This, taken together with an ambiguous and increasingly more numerous references to lower castes and the untouchables in the *gurbani* of the fourth and the fifth Gurus clearly indicates the changing social base of the Sikh Panth. From its social base of the Punjabi trading community and the rich peasant, the Sikh Panth had covered a long way to embrace the poor and the destitute.

This transformation of the conception of God may also be seen as reflected in the similes of hunger and thirst that we begin to find from the time of the third Guru onwards. All these taken together reflect a vastly different social base as also the evolution of the institutions of the Sikh Panth since the time of Guru Nanak. That the Sikh Panth had established itself with institutions providing space for congregation with free community kitchen (*langar*) and access to water, is significant. That the hungry, the destitute, the supportless were finding support is apparent, notwithstanding our inadequate knowledge about them. That the Sikh Panth was addressing this section and that it was acquiring this social base is suggestively revealed by a gradual transformation of the similes and metaphors used for God and the Guru. Further, it is interesting to note that the thrust of guidance for the devotees shifts partly to routinization of life, that is, daily regulation of life.

Another significant change that is clearly manifest in the *bani* of the fourth and fifth Gurus is that they explicitly and much more frequently refer to the lower castes and the untouchables. These references relate to their emancipation by God through saintly word. In the hymns of Guru Ram Das there are specific references to Dhanna, the Jat, Sain, the barber and Ravi Das, the tanner. After stating that one is saved only with the Lord's Name, Guru Ram Das adds :

ਨਾਮਾ ਜੈਦੇਉ ਕਬੀਰ ਤ੍ਰਿਲੋਚਨ ਸਭਿ ਦੋਖ ਗਏ ਚਮਰੇ ।

For were not all the Woes of Namdeva, Jaideva, Kabir, Trilochan and the tanner (Ravi Das), wholly dispelled?⁹¹

Ajmal, who went to the prostitutes, Balmik, the highway robber, Dhanna, the ignorant farmer were all saved by Guru's grace.⁹² Guru Arjun explicitly refers to Sain, the barber :

ਨਾਈ ਉਧਾਰਿਓ ਸੈਨੁ ਸੇਵ

Saina, the barber was also saved serving his Lord⁹³

The very fact that these Gurus selected numerous compositions of Ravi

90. AG, 1273; MS, 4198.

91. AG, 995; GS, 951.

92. Loc cit.

93. AG, 1192; GS, 1142.

Das for inclusion in the *Adi Granth* is very significant. Ravi Das's compositions vociferously and poignantly reflect the deeply felt pain of the untouchables and their inhuman status, something which is not found in the hymns of the earlier Sikh Gurus.

ਨਾਗਰ ਜਨਾ ਮੇਰੀ ਜਾਤਿ ਬਿਖਿਆਤ ਚੰਮਰਿ
ਰਿਦੈ ਰਾਮ ਗੋਬਿੰਦ ਗੁਨ ਸਾਰੇ ।

People of the town I am conspicuously a cobbler by caste. But, within, my heart I cherish the virtues of God.

Later in the same hymn he adds :

ਮੇਰੀ ਜਾਤਿ ਕੁਟ ਬਾਂਢਲਾ ਢੋਰ ਢੋਵੰਤਾ
ਨਿਤਹਿ ਬਾਨਾਰਸੀ ਆਸ ਪਾਸਾ ।

I belong to the caste which (still) carts the dead animals in the outskirts of Banaras.⁹⁴

That the *bhakti* could even embrace the pain and suffering of the lowliest of the lowliest is the message. The Sikh Panth had traversed a long road. The Panth was openly embracing all castes :

ਊਚ ਤੇ ਊਚ ਨਾਮ ਦੇਉ ਸਮਦਰਸੀ
ਰਵਿਦਾਸ ਨਾਕੁਰ ਬਣਿ ਆਈ ॥

Highest of the high is Namdeva, who saw all alike, and with Ravi Dasa (the lowest of the lowest) the Lord was pleased.⁹⁵

It is clearly stated that the saints regard all as equal.

ਨ ਜਾਨੀ ਸੰਤਨ ਪ੍ਰਭ ਬਿਨੁ ਆਨ
ਉਚ ਨੀਚ ਸਭ ਪੇਖਿ ਸਮਾਨੇ ॥

The saints known no one but Thee, O God, they look upon the high and the low alike.⁹⁶

Again :

ਚਾਰਿ ਬਰਨ ਚਾਰਿ ਆਸ੍ਰਮ ਹੈ ਕੋਈ ਮਿਲੇ ਗੁਰੂ
ਗੁਰ ਨਾਨਕ ਸੇ ਆਪਿ ਤਰੈ ਕੁਲ ਸਗਲ ਤਰਾਧੇ ।

Whosoever out of the four castes and four *ashrams* comes to Nanak, the Guru, he is saved, and so is whole family and generation.⁹⁷

In keeping with the expanding social base of the Sikh Panth among the poorer sections of society, lower castes and the untouchables, is the appearance of similes from rain-fed agriculture. It may be borne in mind that the Barani agriculture was most vulnerable to failures and fluctuations in the Punjab.⁹⁸ Therefore, inclusion of metaphors from rainfed agriculture assumes significance

94. AG, 1293; GS, 1234; MS, 4268.

95. AG, 1207; GS, 1156; MS, 3980.

96. AG, 1302; GS, 1241; MS, 4296.

97. AG, 1001; MS, 3284; GS, 956.

98. See, Wahi, T. "Water-Resources and Agricultural Landscape : Pre-Colonial Punjab". *Five Punjabi Centuries : Polity, Economy, Society and Culture 1500-1990* ed. Indu Banga, Delhi, 1997, pp. 267-84.

from the perspective of the expanding social base of the Sikh Panth. Here are a few examples :

ਖੇਤਿ ਮਿਆਲਾ ਉਚੀਆ ਘਰੁ ਉਚਾ ਨਿਰਣਉ

Raising the embankment of my mind's field, I gaze at the high skies/
mansion.⁹⁹

ਬਰਸਨਾ ਤਾ ਬਰਸੁ ਘਨਾ ਬਹੁੜਿ ਬਰਸਹਿ ਕਾਹਿ ।

O Cloud, rain if ye art to rain, why rain afterwards when the season has
passed.¹⁰⁰

Besides the Guru becoming the embodiment of God, another significant change in the message of the Sikh Panth is that Guru Nanak's idea of servility was increasingly getting replaced by fearlessness. In this regard both God and the Guru become instrumental in destroying fear. Thus, for instance, Guru Arjun maintains :

ਭਗਤੀ ਵਛਲ ਭੈ ਕਾਟਨਹਾਰੇ ਨਾਨਕ ਕੇ ਮਾਈ ਬਾਪ

God, the Mother and Father of Nanak, is the Lover of His Saints, and the
Destroyer of Dread/Fear.¹⁰¹

Again :

ਸੁਣਿ ਪਰਤਾਪੁ ਗੋਵਿੰਦ ਨਿਰਭਉ ਭਏ ਮਨ ।

'Hearing of the Lord's Glory, the Mind becomes Fearless.'¹⁰²

and

ਨਿਰਭਉ ਹੋਇ ਰਹੇ ਲਿਵ ਏਕੈ ਨਾਨਕ ਰਹਿ ਮਨੁ ਮਾਨੁ

Leaning on the support of the One Master, they remain fear-free.¹⁰³

Among the very few hymns of Guru Tegh Bahadur, the ninth Guru, we have the following :

ਭੈ ਕਾਹੂ ਕਉ ਦੇਤ ਨਹਿ ਨਹਿ ਭੈ ਮਾਨਤ ਆਨਿ

ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਸੁਨਿ ਰੇ ਮਨਾ ਗਿਆਨੀ ਤਾਹਿ ਬਖਾਨਿ

Whosoever frightens none, nor is afraid of another,

Says Nanak, hear Thou, my soul, call thou him, a man of Divine
Knowledge.¹⁰⁴

This change of attitude from servility in the time of Guru Nanak to fearlessness by the time of the fifth Guru is very significant. This is in view of the newer areas of social base which went far beyond that of Guru Nanak,

99. AG, 517; GS, 508; MS, 1703.

100. AG, 517; MS, 1703.

101. AG, 1223; MS, 4031-32.

102. AG, 709; GS, 679.

103. AG, 711; GS, 679.

104. AG, 1427; GS, 1349; MS, 4717. Unfortunately there are only 118 hymns of Guru Tegh Bahadur in the *Adi Granth*. A linguistic and stylistic analysis of Guru Tegh Bahadur's *bani* suggests inferences in consonance with the general thrust of argument in the paper. See Surjit Hans "Guru Tegh Bahadur di bani da itihask mul", *Guru Tegh Bahadur : Jeevan ate Sirjana*, edited by Mohanjit and Sabinderjit Sagar, New Age Book Centre, Amritsar, 1976, pp. 66-79.

that is, the lower castes, untouchables, hungry, thirsty, and destitute, poorer agriculturist. These indicate a social base which was not only much wider, but also qualitatively different from the one that the Panth had in its inception and early history. Moving from servility to fearlessness, is an indication of growing resistance towards that which is deemed to be oppressive and wrong. Defiance is discernible in Guru Arjun's compositions. The Panth was on the verge of a vital change.

To conclude, there is considerable evidence within the *Adi Granth* to indicate changes in the social base of the Sikh Panth during the first hundred years of its history. From the trader and farmer-trader of Guru Nanak's time, the Panth treaded a long path to acquire social base among the socially and economically deprived sections of both the urban and rural society. Concurrently there was a discernible shift in the attitude of the Sikh Panth towards injustice and oppression.

SRI GURU GRANTH SAHIB : THE CONCEPT OF GOD, UNIVERSE, SHABAD, EGO AND GURU

Daljit Singh*

Sri Guru Granth Sahib is the holiest *Granth* of the Sikhs, a scripture that takes its place along with the world's greatest scriptures : the *Vedas*, the *Bible*, the *Quran* and the *Zend Avesta*. This holy *Granth* is the latest sacred *Granth* of Asia. It was compiled by the fifth Guru, Guru Arjun Dev in 1604 A.D. *Sri Guru Granth Sahib* is a unique text because it contains *Bani* i.e. the composition of the Sikh Gurus recorded by the Gurus themselves, unlike as in the case of the other religious texts. *Guru Granth Sahib* is an anthology of the sacred compositions of the Sikh Gurus, some of the medieval Indian Saints and the so-called untouchable saints and sages of India.¹ It is in *Gurmukhi* script and in Punjabi Language though the dialects are different. We find about half-a-dozen Indian languages. Macauliffe says that its hymns are found in Persian, medieval Prakrit, Hindi, Marathi, Gurmukhi, Multani and several local dialects. In several hymns the Sanskrit and Arabic vocabularies are used.²

The constituents of *Sri Guru Granth Sahib* did not take their birth at one time. They were composed in different periods. Jaidev, the Bengali saint of the twelfth century is the oldest composer included in this holy *Granth*. Namdev the famous Maharashtrian poet, belonged to fourteenth century, Kabir, the poet of the Gangetic Valley, flourished in the fifteenth century; whereas Guru Nanak and his successors lived in the sixteenth and seventeenth centuries.

Sri Guru Granth Sahib is the golden treasury of the best images—one can find in the Indian literature during the medieval period—12th century to 17th century. According to J.S. Grewal, "All the poets of *Sri Guru Granth Sahib* were concerned with Bhakti Movement which was a revolutionary religious struggle of the people and their leaders against the establishment in Indian religions and their ritualism."³ The selection of the verses of various

*Department of Punjab Historical Studies, Punjabi University, Patiala.

1. Ganda Singh, *A Brief Account of the Sikh People*, Delhi, 1971, p. 15; W.H. McLeod, *Textual Sources for the Study of Sikhism*, Manchester, 1984, p. 5.
2. Ernest Trumpp, *The Adi Granth or the Holy Scripture of the Sikhs*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1997, pp. CXII-CXVIII; H.S. Singla, *Encyclopaedia of Sikhism*, Hemkunt Publishers (P.) Ltd., New Delhi, p. 9.
3. Jagjit Singh Grewal, *Imagery in the Adi Granth*, Punjab Prakashan, Chandigarh, 1996, p. 10.

saint poets by Guru Arjun Dev was done on the basis of ideological like-mindedness. According to Sher Singh, "It is not the material that matters, but it is the mould or the pattern in which that material is shaped, which is important. It is in the architecture that we find the mind of the architect revealed and not in the material stuff of the building." The ideas of making this selection was 'inherent in the cosmopolitan nature of Sikhism.'⁴

Guru Gobind Singh before his death in 1708 bestowed *guruship* in *Guru Granth Sahib* and therefore *Guru Granth Sahib* became the embodiment of the *Guru's* word⁵ and the last living institution of the Sikhs. This was a most important and significant development in the history of the Sikh community. The finality of the holy *Granth* was a fact rich in religious and social implications. *Guru Granth Sahib* became *Guru* and received divine honours. It was acknowledged as the revelation descended through the *Gurus*. It was the source of their verbal tradition and it shaped their intellectual and cultural environment. It is for the Sikhs, the perennial authority, spiritual as well as historical. In the holy *Granth*, the significance of the poise and balance in life has been stressed. There is equal stress on the physical and spiritual well-being of individual and society and a balance combination of knowledge, action and devotion. The holy *Granth* preaches the universal idea of common brotherhood. It rejects all barriers and prejudices of caste, colour and birth and lays emphasis on equal status of man and woman in society. It is from *Guru Granth Sahib*, that the community's ideals, institutions and rituals derive their meaning.

The composition of *Guru Granth Sahib* is poetry of pure devotion. It prescribes no social code, yet is the basis of Sikh practice as well as of Sikh devotion. It is the living source of authority, the ultimate guide to spiritual and moral path, pointed by the *Gurus*.

ਗੁਰ ਮੂਰਤਿ ਗੁਰ ਸਬਦੁ ਹੈ ॥ ਸਾਧ ਸੰਗਤਿ ਮਿਲਿ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵੇਲਾ ॥⁶

"Only the *Guru's* word is the idol of *Guru* and this word is received in the holy congregation in the ambrosial hours of the day."

The following hymn also refer to it :

ਗੁਰਬਾਣੀ ਗਾਵਹੁ ਭਾਈ ॥ ਓਹ ਸਫਲ ਸਦਾ ਸੁਖਦਾਈ ॥⁷

"Sing thou the *Guru's* word, O brother. That is ever fruitful and peace-giving."

Guru Granth Sahib is riverly accepted by the Sikhs as their *Guru* and it

4. Sher Singh, *Philosophy of Sikhism*, Shiromani Gurdwara Prabandhak Committee, Amritsar, 1980, p. 72.

5. Sohan Lal Suri, *Umdat-ut-Tawarikh*, Vol. I, Lahore, 1885-89, pp. 64-65; Koer Singh, *Gurbilas Patshahi 10*, ed., Shamsher Singh Ashok, Patiala, 1968, pp. 138-39, 283, 286; Sarup Das Bhalla, *Mahima Prakash*, Vol. II, Patiala, 1970, p. 892; Kesar Singh Chhiber, *Bansavalinama Dasan Patshahian Ka*, ed. Rattan Singh Jaggi; *Parkh*, ed. S.S. Kohli, Chandigarh, 1972, p. 50; W.H. McLeod, *Sikhs of the Khalsa : A History of Khalsa Rahit*, New Delhi, 2003, pp. 316-18; Giani Gian Singh, *Panth Prakash*, 1970, p. 353.

6. Bhai Gurdas, *Varan*, Var 24, *pauri* 11, p. 259.

7. *Sri Guru Granth Sahib*, *Raga Sorath*, M. 5, pp. 628-29.

is reflected from the following composition of the Guru :

ਸਭ ਸਿਖਨ ਕੇ ਹੁਕਮ ਹੈ, ਗੁਰੂ ਮਾਨੀਯੋ ਗ੍ਰੰਥ ॥⁸

In fact *Sri Guru Granth Sahib* represents the true picture of the Ultimate Reality. *Guru Granth* is a revealed text. It has come direct from God.

ਪੁਰ ਕੀ ਬਾਣੀ ਆਈ ॥ ਤਿਨਿ ਸਗਲੀ ਚਿੰਤ ਮਿਟਾਈ ॥⁹

"From the Primal One, has emanated the Gurbani, and it has effaced all the anxiety."

Primarily, the praise of the Lord is the central theme of *Gurbani*. The *Gurbani* speaks of Guru's or Lord's message in beautiful poetry woven in music and touches the heart directly. At the same time, we can witness a number of dimensions related with life and spirit. Some of the dimensions may be i.e. the ultimate reality, which prevail everywhere and He is immanent as well as for transcended.

God is one

Sri Guru Granth Sahib teaches us that God is one. The Gurus have accepted this view about God in toto. They hold that the only reality is God. The holy *Granth* establishes the unity of God, who is perfect and a treasure-house of quality. His name is Truth. On this basis, the Gurus rejected the worship of the Trinity i.e. Vishnu, Shiva and Brahma.

ੴ ਸਤਿਨਾਮੁ ਕਰਤਾ ਪੁਰਖੁ ਨਿਰਭਉ ਨਿਰਵੈਰੁ ਆਕਾਲ ਮੂਰਤਿ ਅਜੂਨੀ ਸੈਭੰ ਗੁਰ ਪ੍ਰਸਾਦਿ ॥¹⁰

"There is but one God. True is His Name, creative His personality and immortal His form. He is without fear, sans enmity, unborn and self-illuminated by the Guru's grace."

ਸਦਾ ਸਦਾ ਸੇ ਸੇਵੀਐ ਜੇ ਸਭ ਮਹਿ ਰਹੈ ਸਮਾਇ ॥

ਆਵਰੁ ਦੂਜਾ ਕਿਉ ਸੇਵੀਐ ਜੰਮੈ ਤੇ ਮਰਿ ਜਾਇ ॥¹¹

"Ever and Ever, serve Him, who is contained amongst all. Why serve another second, who is born and then dies."

ਏਕ ਪਿਤਾ ਏਕਸ ਕੇ ਹਮ ਬਾਰਿਕ ਤੂ ਮੇਰਾ ਗੁਰ ਹਾਈ ॥¹²

"The one Lord is the Father of all and we are the children of One Lord. Thou, O Lord, art our Guru."

ਆਦਿ ਸਚੁ ਜੁਗਾਦਿ ਸਚੁ ॥ ਹੈਭੀ ਸਚੁ ਨਾਨਕ ਹੋਸੀ ਭੀ ਸਚੁ ॥¹³

"True in the prime, True in the beginning of ages, True He is even now and True He, verily, shall be, O Nanak!"

ਓੰਕਾਰਿ ਸਭ ਸ੍ਰਿਸਟ ਉਪਾਈ । ਸਭੁ ਖੇਲੁ ਤਮਾਸ਼ਾ ਤੇਰੀ ਵਡਿਆਈ¹⁴

"The one Lord has created the whole world. All the play and show are the manifestation of Thy glory, O God."

8. *Panth Prakash*, Ch. 40, p. 823; Prof. Piara Singh Padam, *Rahitname*, Patiala, 1974, p. 55.

9. *Sri Guru Granth Sahib*, *Raga Sorath*, M. 5, p. 628.

10. *Ibid.*, *Mul Mantr*, p. 1.

11. *Ibid.*, *Raga Gujri*, M. 3, p. 509.

12. *Ibid.*, *Raga Sorath*, M. 5, p. 611.

13. *Ibid.*, *Japu Ji*, M. 1, p. 1.

14. *Ibid.*, *Raga Maru*, M. 3, p. 1061.

Universe

The holy *Granth* teaches us universal approach towards religion which is for the service of mankind. The need is that we accept humanity as one in the realm of nature and God. It shows the limitless expanse and countless qualities of the universe—the miraculous and mysterious creation of God.

ਸਾਚੇ ਤੇ ਪਵਨਾ ਭਇਆ ਪਵਨੈ ਤੇ ਜਲੁ ਹੋਇ ॥

ਜਲ ਤੇ ਤ੍ਰਿਭਵਨੁ ਸਾਜਿਆ ਘਟਿ ਘਟਿ ਜੋਤਿ ਸਮਾਇ ॥¹⁵

“From the True Lord, proceeded the air and from air became the water. From the water God created the three worlds and in every heart He infused His light.”

ਇਸ ਕਾਇਆ ਅੰਦਰਿ ਵਸਤੂ ਅਸੰਖਾ ॥¹⁶

“In this body are countless articles.”

ਇਸ ਕਾਇਆ ਅੰਦਰਿ ਬਹੁਤ ਪਸਾਰਾ ॥¹⁷

“Within this human body are numberless vistas”

ਤੂੰ ਸਾਝਾ ਸਾਹਿਬੁ ਬਾਪੁ ਹਮਾਰਾ ॥ ਨਉ ਨਿਧਿ ਤੇਰੈ ਅਖੁਟ ਭੰਡਾਰਾ ॥

ਜਿਸ ਤੂੰ ਦੇਹਿ ਸੁ ਤ੍ਰਿਪਤ ਅਘਾਵੈ ਸੋਈ ਭਗਤੁ ਤੁਮਾਰਾ ਜੀਉ ॥

ਸਭ ਕੇ ਆਸੈ ਤੇਰੀ ਬੈਠਾ ਘਟ ਘਟ ਅੰਤਰਿ ਤੂੰਹੈ ਵੂਠਾ ॥

ਸਭੇ ਸਾਂਝੀਵਾਲ ਸਦਾਇਨਿ ਤੂੰ ਕਿਸੈ ਨ ਦਿਸਹਿ ਬਾਹਰਾ ਜੀਉ ॥¹⁸

“Thou art the joint father of us all, O’ Lord ! Thine are the nine treasures and inexhaustible stores. He whom thou givest is sated and satiated. He alone is the devotee of Thine. All sit in Thy hope, O’ my Master! In all hearts, Thou abidest. All are called partners in Thy grace. Thou art seen alien to none.”

ਖੜੀ ਬਾਹਮਣ ਸੂਦ ਵੈਸ ਉਪਦੇਸੁ ਚਹੁ ਵਰਨਾ ਕਉ ਸਾਝਾ ॥

ਗੁਰਮੁਖਿ ਨਾਮੁ ਜਪੈ ਉਧਰੈ ਸੇ ਕਲਿ ਮਹਿ ਘਟਿ ਨਾਨਕ ਮਾਝਾ ॥¹⁹

“The four castes of warriors, priests, farmers and menials are equal partners in divine instruction. Nanak, he who under Guru’s instruction utters the Name of God, who abides in all the hearts, is saved in the Dark-age.”

ਆਪੇ ਧਰਤੀ ਧਉਲੁ ਅਕਾਸੰ ॥ ਆਪੇ ਸਾਚੇ ਗੁਣ ਪਰਗਾਸੰ ॥²⁰

“God Himself is the earth, the ox and the firmament. The True Lord Himself makes manifest His virtues.”

Nam Shabad

Nam has been very much praised in *Sri Guru Granth Sahib*. It is the cure of all suffering. The Guru has used all kinds of metaphors and illustrations the supreme pleasure which *Nam* gives. *Nam* is the actual realisation through a gradual development of our mental and spiritual life.

ਗੁਰਮੁਖਿ ਆਪੁ ਪਛਾਣੀਐ ਬੁਰਾ ਨ ਦੀਸੈ ਕੋਇ ॥

ਨਾਨਕ ਗੁਰਮੁਖਿ ਨਾਮੁ ਧਿਆਇਐ ਸਹਿਲਾ ਆਇਆ ਸੋਇ ॥²¹

15. *Ibid.*, Raga Sri, M. 1, p. 19.

16. *Ibid.*, Raga Majh, M. 3, p. 110.

17. *Ibid.*, p. 112.

18. *Ibid.*, Raga Majh, M. 5, p. 97.

19. *Ibid.*, Raga Suhi, M. 5, p. 747.

20. *Ibid.*, Raga Maru, M. 1, p. 1021.

21. *Ibid.*, Slok M. 4, p. 1244.

“Recognising one’s self, by the Guru’s grace, no one appears bad. Nanak, whosoever contemplates the Name, through the Guru, fruitful is his advent in this world.”

ਸਭ ਸੰਗਿਤ ਨਾਮੁ ਨਿਧਾਨੁ ਹੈ ਜਿਥਹੁ ਹਰਿ ਪਾਇਆ ॥

ਗੁਰ ਪਰਸਾਦੀ ਘਟਿ ਚਾਨਣਾ ਆਨੇਹੁ ਗਵਾਇਆ ॥ ਲੋਹਾ ਪਾਰਸਿ ਭੇਟੀਐ ਕੰਚਨੁ ਹੋਇ ਆਇਆ ॥ ਨਾਨਕ ਸਤਿਗੁਰ ਮਿਲਿਐ ਨਾਉ ਪਾਇਐ ਮਿਲਿ ਨਾਮੁ ਧਿਆਇਆ ॥²²

“The treasure of the Name is the saints guild, wherefrom the Lord is attained to. By the Guru’s grace, man’s mind is illumined and darkness is dispelled. Coming in contact with the philosopher’s stone, iron turns into gold. Nanak, meeting with the true Guru, the Name is obtained and associating with him, one contemplates the Name.”

ਨਾਨਕੁ ਨੀਚੁ ਭਿਖਿਆ ਦਰਿ ਜਾਚੈ ਮੈ ਦੀਜੈ ਨਾਮੁ ਵਡਾਈ ਹੇ ॥²³

“Lowly Nanak asks for alms at Thine door Bless Thou him with the greatness of Thy Name.”

ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਨਾਮੁ ਸਦਾ ਸੁਖਦਾਤਾ ਗੁਰਮਤਿ ਮੰਨਿ ਵਸਾਵਣਿਆ ॥²⁴

“The Nectarean Name is ever the peace-giver. By Guru’s instruction it abides in man’s mind.”

ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਨਾਮਿ ਸਦਾ ਜਨ ਸੋਹਹਿ ਗੁਰਮਤਿ ਹਰਿਰਸੁ ਪਾਵਣਿਆ ॥²⁵

“With the Name Nectar God’s slaves ever look beautiful, and through the Guru’s teachings, they receive God elixir.”

ਹਰਿ ਹਰਿ ਨਾਮੁ ਜੋ ਜਨੁ ਜਪੈ ਸੋ ਆਇਆ ਪਰਵਾਣੁ ॥ ਤਿਸੁ ਜਨ ਕੈ ਬਲਿਹਾਰਣੈ ਜਿਨਿ ਭਜਿਆ ਪ੍ਰਭੁ ਨਿਰਬਾਣੁ ॥²⁶

“Acceptable is the advent of the man, who remembers the Name of the Lord God. I am a sacrifice into that person, who meditates on the Unattached Lord.”

ਨਾਮੁ ਸੁਣੈ ਨਾਮੁ ਸੰਗ੍ਰਹੈ ਨਾਮੇ ਲਿਵ ਲਾਵਉ ॥ ਗ੍ਰਿਹੁ ਧਨੁ ਸਭੁ ਪਵਿਤ੍ਰੁ ਹੋਇ ਹਰਿ ਕੇ

ਗੁਣ ਗਾਵਉ ॥ ਹਰਿ ਨਾਮੁ ਵਾਪਾਰੀ ਨਾਨਕਾ ਵਡਭਾਗੀ ਪਾਵਉ ॥²⁷

“The Name I hear, the Name I amass and with the Name, I develop love. My home and wealth are all sanctified by singing the praises of God. The purchaser of God’s Name, O Nanak, is found through the greatest good fortune.”

ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਨਾਮੁ ਨਿਧਾਨੁ ਹੈ ਮਿਲਿ ਪੀਵਹੁ ਭਾਈ ॥ ਜਿਸੁ ਸਿਮਰਤ ਸੁਖੁ ਪਾਈਐ ਸਭ ਤਿਖਾ ਬੁਝਾਈ ॥²⁸

“The Nectar is the treasure of God’s Name. Meet together and quaff it, O my brethren. By remembering whom peace is obtained and all the thirst is slaked.”

ਜਾ ਤੁਧੁ ਭਾਵੈ ਤਾ ਨਾਇ ਰਚਾਵਹਿ ਤੂੰ ਆਪੇ ਨਾਉ ਜਪਾਵਣਿਆ ॥

ਗੁਰਮਤੀ ਹਰਿ ਮੰਨਿ ਵਸਾਇਆ ॥ ਹਰਖ ਸੋਗੁ ਸਭੁ ਮੋਹੁ ਗਵਾਹਿਆ ॥

ਇਕਸੁ ਸਿਉ ਲਿਵ ਲਾਗੀ ਸਦਹੀ ਹਰਿ ਨਾਮੁ ਮੰਨਿ ਵਸਾਵਣਿਆ ॥

ਭਗਤ ਰੰਗਿ ਰਾਤੇ ਸਦਾ ਤੇਰੈ ਚਾਏ ॥ ਨਉ ਨਿਧਿ ਨਾਮੁ ਵਸਿਆ ਮਨਿ ਆਏ ॥²⁹

22. *Ibid.*, Pauri M. 1, pp. 1244-45.

23. *Ibid.*, Maru Solhas, M. 1, p. 1021.

24. *Ibid.*, Raga Majh, M. 1, p. 109.

25. *Ibid.*, Raga Majh 3, pp. 126-27.

26. *Ibid.*, Sloka, M. 5, p. 318.

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*, Raga Majh, M. 1, p. 122.

"When thou wilt thou then mergest the mortal in Thy Name, and Thou Thyself makest him repeat Thy Name. By the Guru's instruction I have enshrined God within my mind. Weal, woe and entire worldly love I have rooted out. With One Lord's love I am ever imbued and God's Name I have placed in my mind. The devotees are tinged with Thy love and are ever in Thy you O' Lord! The nine treasures of the Name are enshrined in their mind.

ਤੂੰ ਆਪੇ ਦੇਵਹਿ ਨਾਮੁ ਵਡਾਈ ਨਾਮਿ ਰਤੇ ਸੁਖੁ ਪਾਵਣਿਆ ॥³⁰

"Thou Thy self givest the glory of Thy Name. Being imbued with the Name the mortal obtains peace."

ਨਾਨਕ ਨਾਮਿ ਮਿਲੈ ਵਡਿਆਈ ਪੂਰੇ ਗੁਰ ਤੇ ਪਾਵਣਿਆ ॥³¹

"Nanak, through God's Name greatness is obtained. From the perfect Guru the Name is procured."

ਪਰਗਟੁ ਸਬਦੁ ਹੈ ਸੁਖਦਾਤਾ ਅਨਦਿਨੁ ਨਾਮੁ ਧਿਆਵਣਿਆ ॥³²

"Master, the bestower of peace, becomes manifest when, night and day, man meditates on the Name."

ਗੁਰ ਕੈ ਸਬਦਿ ਇਹੁ ਗੁਫਾ ਵੀਚਾਰੇ ॥

ਨਾਮੁ ਨਿਰੰਜਨੁ ਅੰਤਰਿ ਵਸੈ ਮੁਰਾਰੇ ॥³³

"Under the Guru's guidance he, who searches this cave, finds the pure Name of the enemy of ego abiding within his mind."

ਹਰਿ ਹਰਿ ਅੰਮ੍ਰਿਤੁ ਨਾਮ ਰਸੁ ਹਰਿ ਅੰਮ੍ਰਿਤੁ ਹਰਿ ਉਰਧਾਰਿ ॥

ਵਿਚਿ ਸੰਗਤਿ ਹਰਿ ਪ੍ਰਭੁ ਵਰਤਦਾ ਬੁਝਹੁ ਸਬਦ ਵੀਚਾਰਿ ॥³⁴

"Sweet is the Lord God's Name Nectar; so enshrine thou the Lord God's Nectar in thy mind. The Lord God abides in the saints' congregation. Reflecting on the Guru's word, thou shalt realize Him."

ਹਰਿ ਕਾ ਨਾਮੁ ਨਿਧਾਨੁ ਹੈ ਸੇਵਿਐ ਸੁਖੁ ਪਾਈ ॥

ਨਾਮੁ ਨਿਰੰਜਨੁ ਉਚਰਾ ਪਤਿ ਸਿਉ ਘਰਿ ਜਾਈ ॥

ਗੁਰਮੁਖਿ ਬਾਣੀ ਨਾਮੁ ਹੈ ਨਾਮੁ ਹਿਰਦੈ ਵਸਾਈ ॥

ਮਤਿ ਪੰਥਿਯੋ ਵਸਿ ਹੋਇ ਸਤਿਗੁਰੁ ਧਿਆਈ ॥

ਨਾਨਕ ਆਪਿ ਦਇਆਲੁ ਹੋਇ ਨਾਮੇ ਲਿਵ ਲਾਈ ॥³⁵

"Treasure of bliss is the God's Name. Serving it, peace is obtained, I utter the Name of the Immaculate Lord, that I may go to my home with honour. The supreme Guru's word is the Lord's Name and this Name, I enshrine in my mind. Dwelling on the True Guru, the mind bird comes under one's sway. Nanak, if He, the Lord becomes merciful, the mortal comes to embrace love His Name."

ਨਾਇ ਸੁਣਿਐ ਮਨੁ ਰਹਸੀਐ ਨਾਮੇ ਸਾਂਤਿ ਆਈ ॥

ਨਾਇ ਸੁਣਿਐ ਮਨੁ ਤ੍ਰਿਪਤੀਐ ਸਭ ਦੁਖ ਗਵਾਈ ॥

ਨਾਇ ਸੁਣਿਐ ਨਾਉ ਉਪਜੈ ਨਾਮੇ ਵਡਿਆਈ ॥

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*, p. 125.

32. *Ibid.*, p. 126.

33. *Ibid.*, p. 127.

34. *Ibid.*, *Raga Kanara*, M. 4., p. 1314.

35. *Ibid.*, pp. 1239-40.

ਨਾਮੇ ਹੀ ਸਭ ਜਾਤਿ ਪਤਿ ਨਾਮੇ ਗਤਿ ਪਾਈ ॥

ਗੁਰਮੁਖਿ ਨਾਮੁ ਧਿਆਈਐ ਨਾਨਕ ਲਿਵ ਲਾਈ ॥³⁶

“Hearing the Name, the mind is pleased and through the Name, one is comforted. Hearing the Lord’s Name, the soul is satiated and all ailments are eradicated. Hearing the Lord’s Name, man is renowned and through the Name, he is blessed with glory. Through the Name is all honour and caste, and through the Name, salvation is obtained. O Nanak, by the Guru’s grace, the Name is meditated upon and love for it is embraced.”

ਸਬਦਿ ਰੰਗਾਏ ਹੁਕਮਿ ਸਭਾਏ ॥

ਸਚੀ ਦਰਗਾਹ ਮਹਿਲ ਬੁਲਾਏ ॥

ਸਚੇ ਦੀਨ ਦਇਆਲ ਮੇਰੇ ਸਾਹਿਬਾ ਸਚੇ ਮਨੁ ਪਤੀਆਵਣਿਆ ॥

ਹਉ ਵਾਰੀ ਜੀਉ ਵਾਰੀ ਸਬਦਿ ਸੁਹਾਵਣਿਆ ॥

ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਨਾਮੁ ਸਦਾ ਸੁਖਦਾਤਾ ਗੁਰਮਤੀ ਮੰਨਿ ਵਸਾਵਣਿਆ ॥³⁷

“All are imbued with *Gurbani* by the Lord’s order, and are called to the True Court in His presence. O” Merciful to the poor, my True Master! By Thy truth my mind is appeased. I am a sacrifice, my soul is a sacrifice, unto those, who are adorned with God’s Name. The Nectarean Name is ever the peace-giver. By Gurus instruction it abides in man’s mind.”

ਗੁਰ ਕੈ ਸਬਦਿ ਸਦਾ ਹਰਿ ਧਿਆਏ ਏਹਾ ਭਗਤਿ ਹਰਿ ਭਾਵਣਿਆ ॥³⁸

“Under the Guru’s instruction he ever meditates on God. This devotion is pleasing to Him.”

ਪੂਰੈ ਭਾਗਿ ਸਤਿਗੁਰੁ ਪਾਇਆ ਸਬਦੇ ਮੇਲਿ ਮਿਲਾਵਣਿਆ ॥³⁹

“By perfect good destiny they attain to the True Guru, who, through the Name, unites them with the Lord’s union.”

ਗੁਰ ਕੈ ਸਬਦਿ ਨਾਮਿ ਸਵਾਰੇ ॥

ਸਦਾ ਅਨੰਦਿ ਰਹਿ ਦਿਨੁ ਰਾਤੀ ਗੁਣ ਕਹਿ ਗੁਣੀ ਸਮਾਵਣਿਆ ॥⁴⁰

“Through the Guru’s instruction they are bedecked with the Name. Day and night they are abide in bliss, and by uttering His praises are absorbed in the praise-worthy Lord.”

ਏਕਾ ਜੋਤਿ ਜੋਤਿ ਹੈ ਸਰੀਰਾ ॥

ਸਬਦਿ ਦਿਖਾਏ ਸਤਿਗੁਰੁ ਪੂਰਾ ॥⁴¹

“Amidst the light of the bodies is the light of the One Lord. By his instruction the perfect Sat Guru shows it.”

ਸਬਦੇ ਹੀ ਨਾਉ ਉਪਜੈ ਸਬਦੇ ਮੇਲਿ ਮਿਲਾਇਆ ॥

ਬਿਨੁ ਸਬਦੈ ਸਭੁ ਜਗੁ ਬਉਰਾਨਾ ਬਿਰਖਾ ਜਨਮੁ ਗਵਾਇਆ ॥

ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਏਕੇ ਸਬਦੁ ਹੈ ਨਾਨਕ ਗੁਰਮੁਖਿ ਪਾਇਆ ॥⁴²

36. *Ibid.*, *Raga Majh*, M. 1., p. 109.

37. *Ibid.*, *Raga Majh*, M. 3., p. 122.

38. *Ibid.*, *Raga Majh*, M. 3., p. 122.

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*, pp. 123-24.

41. *Ibid.*, p. 125.

42. *Ibid.*, *Slok*, M. 3, p. 644.

"By Guru's instruction, the Name wells up in the mind and by Guru's instruction, the mortal is united in the Lord's union. Without the Name, the entire world is insane and loses its life in vain. Nanak the Name alone is the Nectar and, through the Guru, is it obtained."

ਹਮ ਸਬਦਿ ਮੁਏ ਸਬਦਿ ਮਾਰਿ ਜੀਵਾਲੇ ਭਾਈ ਸਬਦੇ ਹੀ ਮੁਕਤਿ ਪਾਈ ॥

ਸਬਦੇ ਮਨੁ ਤਨੁ ਨਿਰਮਲੁ ਹੋਆ ਹਰਿ ਵਸਿਆ ਮਨਿ ਆਈ ॥

ਸਬਦੁ ਗੁਰ ਦਾਤਾ ਜਿਤੁ ਮਨੁ ਰਾਤਾ ਹਰਿ ਸਿਉ ਰਹਿਆ ਸਮਾਈ ॥

ਸਬਦੁ ਨ ਜਾਣਹਿ ਸੇ ਅਨੇ ਬੋਲੇ ਸੇ ਕਿਤੁ ਆਏ ਸੰਸਾਰਾ ॥⁴³

"O brother, through the Name, I have died and being dead, I am reborn, through the Name, and through the Name, I am emancipated. With the Name, my soul and body are rendered pure and God has come to abide in my mind. The Guru is the giver of the Name, wherewith my mind is imbued, and I remain absorbed in the Lord. Blind and deaf are they, who know not the Name. What for did they come in the world."

ਜੇ ਸਉ ਧੋਵਹਿ ਤਾ ਮੈਲੁ ਨ ਜਾਈ ॥

ਸਬਦਿ ਧੋਧੈ ਤਾ ਹਛੀ ਹੋਵੈ ਫਿਰਿ ਮੈਲੀ ਮੂਲਿ ਨ ਹੋਈ ਹੇ ॥

ਪੰਚ ਦੂਤ ਕਾਇਆ ਸੰਘਾਰਹਿ ॥

ਮਰਿ ਮਰਿ ਜੰਮਹਿ ਸਬਦੁ ਨ ਵੀਚਾਰਹਿ ॥

ਅੰਤਰਿ ਮਾਇਆ ਮੋਹ ਗੁਬਾਰਾ ਜਿਉ ਸੁਪਨੈ ਸੁਧਿ ਨ ਹੋਈ ਹੇ ॥

ਇਕਿ ਪੰਚਾ ਮਾਰਿ ਸਬਦਿ ਹੈ ਲਾਗੇ ॥

ਸਤਿਗੁਰੁ ਆਇ ਮਿਲਿਆ ਵਡਭਾਗੇ ॥

ਅੰਤਰਿ ਸਾਚੁ ਰਵਹਿ ਰੰਗਿ ਰਾਤੇ ਸਹਜਿ ਸਮਾਵੈ ਸੋਈ ਹੇ ॥

ਗੁਰ ਕੀ ਚਾਲ ਗੁਰੂ ਤੇ ਜਾਪੈ ॥

ਪੂਰਾ ਸੇਵਕੁ ਸਬਦਿ ਸਿਵਾਪੈ ॥

ਸਦਾ ਸਬਦੁ ਰਵੈ ਘਟ ਅੰਤਰਿ ਰਸਨਾ ਰਸੁ ਚਾਖੈ ਸਚੁ ਸੋਈ ਹੇ ॥⁴⁴

"Though washed a hundred times, even then this filth is removed not. If washed with the Name, then alone it is cleansed and goes not ever dirty again. The five demons destroy the body. The mortal reflects not on the Name. He dies and suffers transmigration. Within him is the darkness of riches and worldly love and as in dream, he has no knowledge of his own self. Some there are, who overcoming the five demons, are yoked to the Lord's Name. Them, the very fortunate one, the True Guru comes and meets. Within them is truth, imbued with the Lord's love they utter the Name and merge in God. The Guru's way is known only through the Guru. The perfect slave is known through his living upto the Guru's teaching. Within his mind, he ponders over the True Name and he alone tastes the true elixir with his tongue."

ਸਦਾ ਸਬਦਿ ਸਾਲਾਹੀ ਗੁਣ ਦਾਤਾ ਲੇਖਾ ਕੋਇ ਨ ਮੰਗੈ ਤਾਹਾ ਹੇ ॥⁴⁵

"No one calls him to account, who praises the True Lord, the Giver of virtues."

43. *Ibid.*, Raga Sorath, M. 3, p. 601.

44. *Ibid.*, Raga Maru, M. 3, p. 1045.

45. *Ibid.*, p. 1053.

ਜੋਗ ਸਬਦੰ ਗਿਆਨ ਸਬਦੰ ਬੇਦ ਸਬਦੰ ਤ ਬ੍ਰਾਹਮਣਹ ॥

ਖੜੀ ਸਬਦੰ ਸੂਰ ਸਬਦੰ ਸੂਦ੍ਰ ਸਬਦੰ ਪਰਾ ਕ੍ਰਿਤਹ ॥

ਸਰਬ ਸਬਦੰ ਏਕ ਸਬਦੰ ਜੇ ਕੋ ਜਾਨਸਿ ਭੇਉ ॥⁴⁶

"The way of union with the Lord is the way of Divine knowledge. With the Brahmans the way is through the Vedas. Khatri's way is the way of bravery and the Sudras, the way is service of others. The duty of all is the duty of the one Lord's meditation, provided one cares to know this secret."

Ego (Haumai) :

Ego is the worst enemy of a person in the realisation of God. It is deemed to be a big disease and one has to sublimate it or overcome it with great effort. It is possible only through the Grace of *Guru*. There are numerous references in *Sri Guru Granth Sahib* :

ਆਤਮਰਾਮ ਪਰਗਾਸੁ ਗੁਰ ਤੇ ਹੋਵੈ ॥

ਹਉਮੈ ਮੈਲੁ ਲਾਗੀ ਗੁਰ ਸਬਦੀ ਖੋਵੈ ॥⁴⁷

"It is from the Guru that the light of the All-pervading Soul shines. The filth of ego, attached to man's mind, is removed by the Guru's gospel."

ਸਾਧ ਸੰਗਿ ਜਿਹ ਹਉਮੈ ਮਾਰੀ ॥

ਨਾਨਕ ਤਾ ਕਉ ਮਿਲੇ ਮੁਰਾਰੀ ॥⁴⁸

"He, who effaces his self-conceit in the society of Saints, O, Nanak, him, Lord, the Killer of Mur (demon) meets."

ਹਉਮੈ ਮਾਇਆ ਸਭ ਬਿਖੁ ਹੈ ਨਿਤ ਜਗਿ ਤੋਟਾ ਸੰਸਾਰਿ ॥

ਲਾਹਾ ਹਰਿ ਧਨੁ ਖਟਿਆ ਗੁਰਮੁਖਿ ਸਬਦੁ ਵੀਚਾਰਿ ॥

ਹਉਮੈ ਮੈਲੁ ਬਿਖੁ ਉਤਰੈ ਹਰਿ ਅੰਮ੍ਰਿਤੁ ਹਰਿ ਉਰਧਾਰਿ ॥⁴⁹

"Self-conceit and wealth are all poison. Attached therewith, man ever suffers loss in this world. By pondering on the Name, the Guru-ward earns the profit of God's wealth. By placing God and God's elixir in the mind, the poison of the filth of ego is removed."

ਹਉਮੈ ਕਰਿ ਕਰਿ ਜੰਤੁ ਉਪਾਇਆ ॥

ਹਉਮੈ ਬੂਝੈ ਤਾਂ ਦਰੁ ਸੁਝੈ ॥⁵⁰

"By taking pride the beings are created. If ego is stilled, then is the God's gate seen."

ਹਉਮੈ ਏਹਾ ਜਾਤਿ ਹੈ ਹਉਮੈ ਕਰਮ ਕਮਾਹਿ ॥

ਹਉਮੈ ਏਈ ਬੰਧਨਾ ਫਿਰਿ ਫਿਰਿ ਜੋਨੀ ਪਾਹਿ ॥

ਹਉਮੈ ਕਿਥਹੁ ਉਪਜੈ ਕਿਤੂ ਸੰਜਮਿ ਇਹ ਜਾਇ ॥

ਹਉਮੈ ਏਹੋ ਹੁਕਮੁ ਹੈ ਪਇਐ ਕਿਰਤਿ ਫਿਰਾਹਿ ॥

46. *Ibid.*, *Sloka Sahaskirti*, M. 1, p. 1353.

47. *Ibid.*, *Raga Majh*, M. 3, p. 123.

48. *Ibid.*, *Pauri*, p. 255.

49. *Ibid.*, *Raga Gauri*, M. 4, pp. 300-01.

50. *Ibid.*, *Slok*, M. 1, p. 466.

ਹਉਮੈ ਦੀਰਘ ਰੋਗੁ ਹੈ ਦਾਰੂ ਭੀ ਇਸੁ ਮਾਹਿ ॥

ਕਿਰਪਾ ਕਰੇ ਜੇ ਆਪਣੀ ਤਾ ਗੁਰ ਕਾ ਸਬਦੁ ਕਮਾਹਿ ॥

ਨਾਨਕ ਕਹੈ ਸੁਣਹੁ ਜਨਹੁ ਇਤੁ ਸੰਜਮਿ ਦੁਖ ਜਾਹਿ ॥⁵¹

"The nature of ego is this, that man goes about his business in pride. The trammel of ego is this, that man, again and again, enters into existences. Where is the ego born from and by what way is it removed. This is the Lord's will that on account of ego men wandered according to their past acts. Ego is a chronic disease, but it has also its curing medicine. If the Lord bestows His grace, then, man acts according to Guru's instruction (And this is the cure for ego). Says Nanak, hear, O ye people, in this way the trouble departs."

ਹਉਮੈ ਵਿਚਿ ਜਗੁ ਉਪਜੈ ਪੁਰਖਾ ਨਾਮਿ ਵਿਸਰਿਐ ਦੁਖੁ ਪਾਈ ॥

ਗੁਰਮੁਖਿ ਹੋਵੈ ਸੁ ਗਿਆਨੁ ਤਤੁ ਬੀਚਾਰੈ ਹਉਮੈ ਸਬਦਿ ਜਲਾਏ ॥

ਤਨੁ ਮਨੁ ਨਿਰਮਲੁ ਨਿਰਮਲ ਬਾਣੀ ਸਾਚੈ ਰਹੈ ਸਮਾਏ ॥⁵²

"Through self-conceit the world comes into being, O Sire. Forgetting the Name, it suffers pain and perishes. He, who gets resigned to Guru's will reflects on the quintessence of the Divine knowledge and through the Name burns his ego. His body and mind become immaculate and immaculate is his speech and he remains merged in the True Lord."

ਗੁਨ ਗਾਵਤ ਤੇਰੀ ਉਤਰਸਿ ਮੈਲੁ ॥

ਬਿਨਸਿ ਜਾਇ ਹਉਮੈ ਬਿਖੁ ਫੈਲੁ ॥⁵³

"By chanting God's glories the filth shall be washed off and the all-spreading poison of ego shall depart."

ਹਉਮੈ ਮਾਇਆ ਬਿਖੁ ਹੈ ਮੇਰੀ ਜਿੰਦੁੜੀਏ ਹਰਿ ਅੰਮ੍ਰਿਤਿ ਬਿਖੁ ਲਹਿ ਜਾਏ ਰਾਮ ॥⁵⁴

"Poisonous is the pride of worldly valuables, O my soul. Through the God's Name-Nectar this poison is eliminated."

ਹਉਮੈ ਮਾਰਿ ਤ੍ਰਿਸਨਾ ਅਗਨਿ ਨਿਵਾਰੀ ਸਬਦੁ ਚੀਨਿ ਸੁਖੁ ਹੋਈ ਹੇ ॥⁵⁵

"I have silenced my ego quenched the fire of my desires and contemplating the Name have obtained peace."

ਹਉਮੈ ਮਾਰੇ ਸਬਦਿ ਨਿਵਾਰੇ ॥⁵⁶

"Through the Lord's Name I have stilled and silenced my self conceit."

ਭੋਲਿਆ ਹਉਮੈ ਸੁਰਤਿ ਵਿਸਾਰਿ ॥

ਹਉਮੈ ਮਾਰਿ ਬੀਚਾਰਿ ਮਨ ਗੁਣ ਵਿਚਿ ਗੁਣੁ ਲੈ ਸਾਰਿ ॥⁵⁷

"Still thou thy ego, meditate on God in thy heart, and within thy mind gather thou the virtues of the sublime virtuous Lord."

ਗੁਰਿ ਪੂਰੈ ਹਉਮੈ ਭੀਤਿ ਤੇਰੀ ਜਨ ਨਾਨਕ ਮਿਲੇ ਬਨਵਾਰੀ ॥⁵⁸

51. *Ibid.*, *Slok*, M. 2, p. 466.

52. *Ibid.*, *Raga Ramkali*, *Sidh Goshat*, M. 1, p. 946.

53. *Ibid.*, *Raga Gauri Sukhmani*, *Ashpadi*, M. 5, p. 289.

54. *Ibid.*, *Raga Bihagara*, M. 5, p. 538.

55. *Ibid.*, *Raga Maru*, M. 3, p. 1045.

56. *Ibid.*, p. 1046.

57. *Ibid.*, *Raga Basant*, *Chaupadas*, M. 1, p. 1168.

58. *Ibid.*, *Raga Malar*, *Chaupadas*, M. 4, p. 1263.

“The perfect Guru has demolished the wall of ego and slave Nanak has met his God, the Lord of woods.”

Grace and Karma

“The doctrine of Grace has a very important place in the philosophy of *Sri Guru Granth Sahib*. *Vedanta* lays stress on *Karma*, but according to Sikh scripture, *Karma* is the cause of birth in this world, but the state of final beatitude can only be obtained by His Grace.”

ਸਚੈ ਮਾਰਗਿ ਚਲਦਿਆ ਉਸਤਤਿ ਕਰੇ ਜਹਾਨੁ ॥

ਅਠਸਠਿ ਤੀਰਥ ਸਗਲ ਪੁੰਨ ਜੀਅ ਦਇਆ ਪਰਵਾਨੁ ॥

ਜਿਸ ਨੇ ਦੇਵੈ ਦਇਆ ਕਰਿ ਸੋਈ ਪੁਰਖੁ ਸੁਜਾਨੁ ॥

ਜਿਨਾ ਮਿਲਿਆ ਪ੍ਰਭੁ ਆਪਣਾ ਨਾਨਕ ਤਿਨ ਕੁਰਬਾਨੁ⁵⁹

“The world praises those who walk along the true way. To take pity on the sentiment beings is more acceptable than bathing at sixty-eight places of pilgrimage and giving all alms. He, on whom God mercifully bestows this virtue is a wise man. Nanak is a sacrifice unto those who have met their Lord.”

ਜੋ ਧੁਰਿ ਲਿਖਿਆ ਲੇਖੁ ਸੇ ਕਰਮ ਕਮਾਇਸੀ ॥

ਜਾ ਹੋਵੈ ਖਸਮੁ ਦਇਆਲੂ ਤਾ ਮਹਲੁ ਘਰੁ ਪਾਇਸੀ ॥⁶⁰

“Whatever destiny is writ by the Lord, those deeds he does. When the Master becomes merciful, then, he obtains Master’s mansion as his home.”

ਨਾਨਕ ਕਿਰਪਾ ਤੇ ਹਰਿ ਧਿਆਈਐ ਗੁਰਮੁਖਿ ਪਾਵੈ ਕੋਇ ॥⁶¹

“Nanak, by Guru’s grace, God is remembered. A few Guru-wards obtain the Lord.”

ਅਗਮ ਰੂਪ ਕਾ ਮਨ ਮਹਿ ਬਾਨਾ ॥

ਗੁਰ ਪ੍ਰਸਾਦਿ ਕਿਨੈ ਵਿਰਲੈ ਜਾਨਾ ॥⁶²

“The Lord of unknowable form has abode in the heart of man. By Guru’s grace, some rare one understands it.”

ਗੁਰਿ ਪੂਰੈ ਕਿਰਪਾ ਧਾਰੀ ॥

ਪ੍ਰਭਿ ਪੂਰੀ ਲੋਚ ਹਮਾਰੀ ॥⁶³

“The perfect Guru has taken pity on me, and the Lord has fulfilled my desire.”

ਗੁਰਿ ਪੂਰੈ ਕਿਰਪਾ ਕਰਿ ਦੀਨੀ ਵਿਰਲੈ ਕਿਨ ਹੀ ਜਾਤੀ ॥⁶⁴

“By His Grace, the Perfect Guru has blessed me, with it. Rare is the one who realises its worth.”

True Guru

In *Sri Guru Granth Sahib*, True Guru has been defined as that Being, who has full knowledge of *Sat Purukh* or ever existing *Purusha*. He sees

59. *Ibid.*, *Raga Majh*, M. 5, p. 136.

60. *Ibid.*, *Raga Gujri*, M. 3, p. 510.

61. *Ibid.*, *Raga Gauri*, M. 4, pp. 300-01.

62. *Ibid.*, *Raga Gauri*, M. 5, p. 186.

63. *Ibid.*, *Raga Sorath*, M. 5, pp. 621-22.

64. *Ibid.*, *Raga Sorath*, M. 5, pp. 628-29.

nothing except God, therefore, he is without any enmity and is also benevolent like God. His benevolence is equal for all.

ਆਦਿ ਗੁਰਦੇ ਨਮਹ ॥

ਜੁਗਾਦਿ ਗੁਰਦੇ ਨਮਹ ॥

ਸਤਿਗੁਰਦੇ ਨਮਹ ॥

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰਦੇਵਦੇ ਨਮਹ ॥⁶⁵

"I bow unto the Primordial Guru. I bow unto the Guru of the primal age. I make obeisance unto the True Guru. I pay homage unto the venerable Divine Guru."

ਤਨੁ ਮਨੁ ਗੁਰ ਪਹਿ ਵੇਚਿਆ ਮਨੁ ਦੀਆ ਸਿਰੁ ਨਾਲਿ ॥

ਤ੍ਰਿਭਵਣੁ ਖੋਜਿ ਢੰਢੋਲਿਆ ਗੁਰਮੁਖਿ ਖੋਜਿ ਨਿਹਾਲਿ ॥

ਸਤਗੁਰਿ ਮੇਲਿ ਮਿਲਾਇਆ ਨਾਨਕ ਸੇ ਪ੍ਰਭੁ ਨਾਲਿ ॥⁶⁶

"I have sold my body and soul to the Guru and have given my heart and head alongwith. Seeking, under Guru's guidance I have seen Him, whom I did track and search in the three worlds. Nanak! the True Guru has united me in the union of that Lord who is ever with me."

ਸਤਿਗੁਰ ਪੁਰਖੁ ਦਇਆਲੁ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਸਮਤੁ ਸਭੁ ਕੋਇ ॥

ਏਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਿ ਕਰ ਦੇਖਦਾ ਮਨ ਭਾਵਨੀ ਤੇ ਸਿਧਿ ਹੋਇ ॥

ਸਤਿਗੁਰ ਵਿਚਿ ਅੰਮ੍ਰਿਤੁ ਹੈ ਹਰਿ ਉਤਮੁ ਹਰਿ ਪਦੁ ਸੋਇ ॥⁶⁷

"Compassionate is the Great True Guru, for whom all are alike. He beholds all with the same eye, but with mind's faith he is obtained. In the True Guru abides the Name Nector. He is sublime like God and holds Divine rank."

ਸੇ ਪ੍ਰਭੁ ਮੇਰਾ ਅਤਿ ਵਡਾ ਗੁਰਮੁਖਿ ਮੇਲਾਇਸੀ ॥⁶⁸

"That Lord of mine is exceedingly grand, and through the Guru is he met."

ਗੁਰ ਕਾ ਕਹਿਆ ਜੇ ਕਰੇ ਸੁਖੀ ਹੂ ਸੁਖੁ ਸਾਰੁ ॥

ਗੁਰ ਕੀ ਕਰਣੀ ਭਉ ਕਟੀਐ ਨਾਨਕ ਪਾਵਹਿ ਪਾਰੁ ॥⁶⁹

"If one carries out the Guru's command, of all blisses, one obtains the most sublime bliss. O Nanak, if man does the deeds, enjoined by the Guru, his dread is dispelled and he is ferried across."

ਬਿਨੁ ਸਤਿਗੁਰ ਕੈਸੇ ਪਾਰਿ ਪਰਿਆ ॥

ਬਿਨੁ ਜਿਹਵਾ ਕਹ ਕੋ ਬਕਤਾ ॥⁷⁰

"Without the True Guru, how can one be ferried across. How can any one utter without the tongue."

ਬਿਨੁ ਗੁਰ ਦੀਖਿਆ ਕੈਸੇ ਗਿਆਨੁ ॥⁷¹

"Without the Guru's instruction, how can Divine knowledge be acquired?"

65. *Ibid.*, Raga Gauri, Sukhmani, M. 5, p. 262.

66. *Ibid.*, Raga Sri, M. 1, pp. 20-21.

67. *Ibid.*, Raga Gauri, M. 4, p. 300.

68. *Ibid.*, Raga Gujri, M. 4, p. 510.

69. *Ibid.*, Var Sarang, M. 3, p. 1248.

70. *Ibid.*, Raga Bhairi, M. 5, p. 1140.

71. *Ibid.*

ਜੇ ਸਉ ਚੰਦਾ ਉਗਵਹਿ ਸੂਰਜ ਚੜਹਿ ਹਜ਼ਾਰ ॥

ਏਤੇ ਚਾਨਣ ਹੋਇਆ ਗੁਰ ਬਿਨ ਘੋਰ ਅੰਧਾਰ ॥⁷²

“If hundred moons arise and a thousands suns appear, even with such light, there would be pitch darkness without the Guru.”

The theological concepts in the holy Sikh scripture are very clear and have been properly visualized by the Sikh *Gurus*. In fact the distinction of the Sikh religion is based in the conceptual ideas of the Sikh *Gurus* reflected through various concepts. Even the term and terminology used by the Sikh *Gurus* for the existing structure too has distinct meaning.

72. *Ibid.*, *Raga Asa*, M. 2, p. 463.

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ : ਪੰਜਾਬ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਮੁੱਖ ਸ੍ਰੋਤ (ਸੰਖੇਪ)

ਸੂਬਾ ਸਿੰਘ*

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਮੱਧਕਾਲ (12ਵੀਂ ਤੋਂ 17ਵੀਂ ਸਦੀ), ਲਗਭੱਗ ਪੰਜ ਸਦੀਆਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ, ਰਾਜਨੀਤਕ, ਅਧਿਆਤਮਕ, ਸਮਾਜਕ, ਸਾਹਿਤਕ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਰਸੇ ਨਾਲ ਓਤਪੋਤ ਹੈ। ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪ੍ਰਾਂਤਾਂ ਤੋਂ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਭਗਤਾਂ ਤੇ ਭੱਟਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਇਸ ਵਿਚ ਸੰਕਲਿਤ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਇਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਗ੍ਰੰਥ ਹੈ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਗੁਰੂ ਨੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਾਨ ਉੱਤੇ ਛੇ ਗੁਰੂਆਂ ਸਮੇਤ ਕੁੱਲ 36 ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੀ ਸੰਪਾਦਨਾ 1604 ਈ. ਵਿਚ ਕਰਕੇ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਾਨ 'ਹਰੀਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ' ਵਿਖੇ 'ਆਦਿ ਬੀੜ' ਤਿਆਰ ਕਰਕੇ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਹਾਂਪੁਰਖ ਬਾਬਾ ਬੁੱਢਾ ਜੀ ਨੂੰ ਗ੍ਰੰਥੀ ਨਿਯੁਕਤ ਕੀਤਾ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ 31 ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਦਰਜ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਤੌਰ ਤੇ ਕਾਫੀਆਂ, ਅੰਜੁਲੀਆਂ, ਦਿਨਰੈਣੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਪਹਿਰੇ, ਕਰਹਲੇ, ਬਿਰਹੜੇ, ਸੋਲਹ-ਸਿੰਗਾਰ, ਘੋੜੀਆਂ, ਅਲਾਹੁਣੀਆਂ, ਸੁਚੱਜੀ, ਕੁਚੱਜੀ, ਗੁਣਵੰਤੀ, ਅੰਜੁਲੀ, ਆਰਤੀ, ਸੋਹਿਲੇ, ਪਉੜੀਆਂ, ਵਾਰ, ਪੱਟੀ, ਬਾਰਾਮਾਹ, ਫੁਨਹੇ, ਆਦਿ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਵਿਦਮਾਨ ਹਨ। ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ-ਬਾਣੀਆਂ ਵਿਚ-ਜਪੁਜੀ, ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ, ਸੁਖਮਨੀ, ਅਨੰਦ ਸਾਹਿਬ, ਦੱਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰ, ਸਿਧ ਗੋਸ਼ਟਿ, ਬਾਵਨ ਅੱਖਰੀ, ਬਾਰਾਮਾਹ ਆਦਿ ਸਾਹਿਤਕ ਪੱਖ ਤੋਂ 'ਗਾਗਰ ਵਿਚ ਸਾਗਰ' ਸਮੇਦੀ ਬੈਠੀਆਂ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬਾਣੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਮੁੱਖ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸਾਡੇ ਪਾਸ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੀ ਰਚਨਾ, ਜਨਮ ਸਾਖੀਆਂ, ਗੁਰਬਿਲਾਸ, ਸੂਰਜ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਗ੍ਰੰਥ, ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਰਹਿਤਨਾਮੇ-ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸ੍ਰੋਤ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹਨ।

ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਆਏ ਨਿਘਾਰ ਨੂੰ ਚੜ੍ਹਦੀ ਕਲਾ ਵਿਚ ਲੈ ਜਾਣ ਲਈ ਸਿੱਖ-ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਰਾਗਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਸਮਕਾਲੀ ਧਾਰਮਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ, ਸਮਾਜਕ, ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਹਾਲਾਤਾਂ ਦਾ ਚਿਤਰਣ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਕਰਕੇ ਹੀ ਉਸ ਚਿਤਰਣ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸ੍ਰੋਤ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਸਮਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪੱਖਾਂ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।

*ਖਾਲਸਾ ਕਾਲਜ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ।

THE ADI GRANTH
AS A SOURCE OF HISTORY AND CULTURE :
AUTOBIOGRAPHICAL AND BIOGRAPHICAL RECORDS

Swaran Singh Sanehi*

Very few religious founders have left their thoughts in black and white. "Many of the great teachers of the world have not left a line of their own composition, and we only know that they taught through tradition or second hand information."¹ In the world scripture realm, the *Holy Granth* is the only canonical scripture which contains the sacred writings of the Sikh spiritual Masters—popularly known as Gurus—compiled and edited by the Gurus themselves notwithstanding their preference also for the similar writings of other mystics and saints, both contemporary and non-contemporary, which they found in consonance with their ideology and equally suitable for the seekers of spirituality and 'whose authenticity has never been questioned.'²

Many writers and scholars, while attempting on any aspect of this scripture had been establishing usually that this scripture relates to the spiritual growth and development of any seeker. As for instance, Baron Hugel opines that the *Granth* is 'a compound of mystical absurdities.'³ Kapoor Singh too in his '*Prashar Prasna*' deals intensively with the philosophical aspect of the Sikh scripture but does not even allude to its historical importance.⁴ We come across a historian of repute who goes to the extent of declaring that not a single word of self praise or biography of Gurus is to be found in the *Adi Granth*.⁵ Yet another renowned scholar on life of Guru Nanak seemed to have concluded that 'the *Adi Granth* offers an initial disappointment', for it provides us surprisingly 'little information concerning the actual events of his life'⁶ "...as far as biographical detail is concerned the most we can do is draw some limited conclusions from the more obvious hints which Guru Nanak's writings contain."⁷

*V. & P.O. Shahpur, Phillaur.

1. Macauliffe, M.A., *Sikh Religion*, Symposium, Calcutta, 1958, p. 3.
2. Dardi, Dr Gopal Singh, *Guru Granth Sahib* (English), Delhi, 1960, Vol. I, p. xvii.
3. Baron Hugel, *Travels*.
4. Kapoor Singh, *Prashar Prasna*, Amritsar, 1989.
5. Ahluwalia, M.L., *Gurdwara Reform Movement*, Delhi, 1985, p. viii.
6. McLeod, W.H., *Guru Nanak and Sikh Religion*, Oxford, 1968, p. 7.
7. *Ibid*.

George Forster too observed the *Adi Granth* as containing 'the civil and religious institutes of Nanac.'⁸ Another often quoted British scholar on Sikhs, who preferred the 'original Sikh' writers, remarks "In every research into the general history of mankind, it is of the most essential importance to hear what a nation has to say to itself, and the knowledge obtained from such sources has a value."⁹ and at the same time he desperately adds that 'it would be difficult to give the character of Nanac on the authority of any account we yet possess.'¹⁰

It has seldom been revealed that the scripture contains rich and rare information about religious, social, political and administrative life in India and in Punjab in particular in addition to both the autobiographical and biographical pieces of authentic information of which a lion's share goes ostensibly to its Chief editor Guru Arjan Dev and his family. It is surprising enough that the above quoted scholar observes that Guru Nanak's four successors, whose works are also recorded in the *Adi Granth*, add nothing of any importance.¹¹

The cardinal reason behind such an attitude seems to be either ignorance of the contents resulting from non-serious study of the text of the scripture by the majority of the scholars or their disinterestedness in history. Cunningham seems to have gone through the text as he discloses his tracing of two allusions related to Guru Nanak's meeting with Babar¹², yet the observation is equally frustrating when he adds that the "Granth is no-where narrative or historical. It throws no light, by direct explanation, upon the political state of India during sixteenth and seventeenth centuries although it contains many allusions illustrative of the condition of society and of the religious feelings of the time."¹³ He too seems to have failed in understanding the passages which dot about the entire text containing the above mentioned character of history of biographical or autobiographical nature.

Thus we see many foreign scholars have attempted to delve deep into the textual study of the Sikh scripture from different angles but they could not do full justice to it. Their approach in certain cases may be equated to the judgement of proverbial four blind men who had described the elephant according to their own observations. It may be so perhaps because they were not so

8. George Forster, *Journey from Bengal to England*, Reprint, Patiala, 1970, p. 293.

9. Malcolm, *Sketch of the Sikhs*, London, 1812, p. 8.

10. *Ibid.*, p. 22.

11. McLeod, W.H., *op. cit.*, p. 8.

12. Cunningham, J.D., *History of the Sikhs*, Delhi, p. 36.

13. *Ibid.*, Appendix-xiii, p. 321.

conversant with the Sikh ethos, ethics, sentiments, culture and had to depend upon their Punjabi guides for answer to every query.

It is an admitted fact that a person belonging to a particular society or nation or group is apt to do more justice to the matters related to his group or society as he understands its inner secrets to the core. Unfortunately, this axiom too does not hold water in the context of the study under discussion. The *Holy Granth* is highly revered by the Sikhs as it is their scripture. One may lament over the situation when examining the Sikh scholars' attempts on it as they seem to have made a serious effort to discover neither its historical value nor the right contextual meaning of the composition incorporated in it. Sixth Sikh Guru Hargovind, for instance, had suffered from fever during his infancy. Guru Arjan Dev had uttered many hymns in gratitude towards his Satguru on the recovery of the child. He, in more than one passages, has used the word *Taap* which in popular Punjabi parlance stands for fever but a renowned translator of the scripture into English has rendered the said word into English as affliction instead of fever which does not represent fever. Such a mistake changes the nature of the hymn from historical to mystic one.¹⁴

From the very beginning to its end, the *Holy Granth* is composed in the poetical form using the popular metres of the time of the compositions and undoubtedly contains the guidelines for the seeker of spiritual development. In those days, poet commanded the great respect in the society and everything was preferably written in poetic form. Not to speak of sundry passages, even complete history was attempted in this form and we have the glaring example of *Prithvi Raj Raso* written by Chand Bardai during twelfth century.

The poetry written by any ordinary poet is based generally on three things : poet's knowledge gained through studies, his observations of the contemporary society and his personal experiences. While describing any event, the poet naturally makes more or less allusions to his observations and experiences in the poetry. Quite similarly, at the time of composing divine poetry, contributors' observations and experiences too had naturally crept into their compositions. History as a subject as we understand the term today was not perhaps known to the Indians in those days. Not to speak of sixteenth century Indians, the Sikhs were ignorant of it even during the British rule in nineteenth century.¹⁵ There is a sentence in the *Holy Granth*¹⁶, by Guru Amar Dass, which says that great people speak of some event or person by inference.

14. Dardi, Dr Gopal Singh, *op. cit.*, p. 626.

15. Giani Gian Singh, *Panth Prakash*, Amritsar, 1974, p. 351-52.

16. *The Holy Granth*, p. 647.

This inference is somewhat a running reference which we find in the scripture in galore.

Undoubtedly, the history consists of the description of date, time, place and persons involved in the incident or event whatsoever and possibly its influence on the society. The passages forming part of the scripture, due to the reasons and presumptions conjectured above, are bereft of all these constituents of history. The historian therefore may have to face a gargantuan task of determining the date, place and the person being addressed or referred to in the certain passages.

SRI GURU GRANTH SAHIB : A LATEST SECULAR MESSAGE OF GOD

*Gurcharan Singh**

God has lent us the earth for our life. It is a great entail. It belongs as much to those who are to come after us and whose names are already written on the book of creation as to us; we have no right by anything we do or neglect; to involve them in unnecessary penalties, or deprive them of benefits which it was in our power to bequeath.

Different religions of the world have different opinions about the creation of the Universe. Some hold that there are 7 heavens and 7 *patalas*, other mentioned 3 *Loks*, still other advocated 14 *Loks*, but Sri Guru Nanak Dev Ji explicitly disclosed that there are innumerable skies (above earth) and innumerable *patalas* (below earth). In this connection, the holy hymn of *Sri Guru Granth Sahib* is given below :

Patalan Patal Lakh, Agasan Agas

(*Adi Granth-Jap Ji Sahib*, p. 5)

Similarly, *Gurbani* says these innumerable earths had their own innumerable suns and moons. As regards this, the holy hymn of *Sri Guru Granth Sahib* is mentioned below :

Kaei Kot Sasiar Soor Nakhiattar

(*Adi Granth*, p. 276)

The prime purpose of man born on this earth is to understand the message of the Divine Truth within and get completely immersed in His Divine Light—mentally as well as physically in order to finally realise Him in this life time and get enunciated from the cycle of birth and re-birth.

Bhyee Prapat Maanukh Dehuria

Gobind Milan Ki Ih Teri Baria

(*Adi Granth*, p. 378)

Man has got human life, this is man's opportunity to realize the God.

Mann Toon Jot Sarup Hain Apna Mool Pachhan

Mann Hari Ji Tere Naal Hai Gurmati Rang Maan

(*Adi Granth*, p. 421)

For forming a new religion or community, we need three things such as *Dharam Agu* (religious founder), *Dharam Kendar* (religious centre) and *Dharam Granth* (religious *granth*). The role of religion is very much important to maintain

*Law Department, University of Jammu, Jammu (J & K).

peace and protect and promote human rights and secularism as the religion is a 'Mentor of Peace', 'Protector of Human Rights', 'Liberator' for the oppressed and a 'Mediator' for the disputing people and 'Superior' to the people. Like different colours, God has created different religions from time to time to remember God and protect humanity and secularism etc. Although the social system, worship system and set up of all religions of the world are different from religions to religions but their main aim is to give us a message of humanity and brotherhood etc. Sincere search after the Eternal Truth & compliance of certain principles followed to realize the God is called religion. The prophets, sages, seers in different ages have enunciated certain principles which put together are called the tenets of the particular religion. These principles are followed by their respective devotees to realize the One in-All and the All in-One. About the religion, *Sri Guru Granth Sahib Ji* ordains as :

*Taj Sabh Bharam Bhajeo Parbraham
Kaho Nanak Atal Iho Dharam*

(*Adi Granth*, p. 196)

The Eternal religion is to forsake all kinds of superstitions and to meditate upon the Divine Name. Further, Guru Arjan Dev Ji Maharaj (the fifth Guru Nanak) in '*Sukhmani Sahib*' says :

*Sarb Dharm Meh Saresht Dharam
Har Ko Naam Jap Nirmal Karam*

(*Adi Granth*, p. 266)

According to this, the purest and the highest *Dharma* (Religion) is meditation on the Divine Name and the performance of the righteous & unselfish actions in our daily life.

In order to protect the humanity and spread secularism etc., God uses to send His holy persons from time to time as said by Lord Krishna in the holy *Gita*. Shri Guru Nanak Dev Ji was the first founder of Sikh community who had preached and disseminated the message of the Truth of humanity and secularism in today's world. All the ten Gurus had the same ideology which was propagated in the masses without any distinction of caste, creed, race religion & colour. In the Sikh Community, there are eight sects of Sikhs such as : The Udasis, The Gulabdasis, The Nirankaris, The Ram Raies, The Nirmalas, The Akalis or Nihangs, The Kukas and the Sultanis who have faith on *Sri Guru Granth Sahib*.

The main idea behind the establishment of *Sri Guru Granth Sahib* was to bring together all religions, sects and *varnas* at one platform of humanity, bring linguistic affinity, love, brotherhood, harmony etc. and save India/Bharat from the cruel clutches of inhumane emperors etc. According to the needs of the human society, Shri Guru Nanak Dev Ji kept with himself Balla and Mardana throughout his life for preaching the whole human society; Shri Guru Arjan Dev Ji prepared a pure holy secular *granth* of humanity by collecting and

including the *Bani* sayings of different religions, Shri Guru Tegh Bahadur Ji offered his holy Head (*Sis*) to save humanity and secularism, and Shri Guru Gobind Singh Ji sent his beloved children for *Yudh* in the *Yudh* fields to save humanity etc. and in the last Shri Guru Gobind Singh gave the *Gaddi* of Guru to the whole *Sri Guru Granth Sahib* which was prepared by Shri Guru Arjan Dev Ji much earlier. India is a "Secular country" based on secularism as held by the Supreme Court of India in Keshvanand Bharti's case. (AIR 1973 SC 956). All the people must respect the religious beliefs of their minorities (In Kerala Education Bill, AIR 1958 SC 956). *Sri Guru Granth Sahib* is neither a copy of Holy *Gita* and *Ramayana*, nor an abstract of *Vedas* and *Shastras* etc. It is a spiritual source and latest secular Granth in the form of composite culture and holy shabad. The purpose of my research paper is to give a message to the world to consider *Sri Guru Granth Sahib* a "Latest Pure Secular Message" of God to the human society to live together without communal disputes and riots and rather with Inter-religious cooperation. Like different colours, God has different religions but none is bad. *Sri Guru Granth Sahib* is a "Latest Secular Granth" on practical lines and basis but not theoretical basis for the regulation of modern human society.

‘ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ’ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ‘ਚ

ਕਸ਼ਮੀਰ ਸਿੰਘ ਸਮਰਾ*

ਬ੍ਰਹਮ-ਧਰਮ-ਸਮਾਜ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧ ਜੋਤ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼-ਪ੍ਰੀਤ ਤੇ ਕਾਲਖ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬ੍ਰਹਮ ਤੋਂ ਧਰਮ, ਧਰਮ ਤੋਂ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਇਤਿਹਾਸ ਸਿਰਜਨ ਦੀ ਆਦਿ ਜੁਗਾਦਿ ਤੋਂ ਚੱਲੀ ਆਉਂਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮ ਆਪਣੇ ਸਰੂਪ ‘ਚੋਂ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜੁੱਗ ਪੁਰਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਵਤਾਰ ਦੇ ਕੇ, ਲੀਹੋਂ ਲੱਥੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਰਾਹ ਤੇ ਤੇਰਨ ਲਈ ਘੱਲਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਘੱਲੇ ਆਏ ਮਹਾਂਪੁਰਸ਼ ਆਪਣੀ ਦਿੱਬ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਸਮਾਜਿਕ ਦਸਤੂਰ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਕੇਵਲ ਸੱਚੇ ਸਦਾਚਾਰੀ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕੂਲ ਅਥਵਾ ਸਮਾਜ ਵਿਰੋਧੀ ਤੱਤਵ ਨੂੰ ਅਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਨਵਾਂ-ਨਰੋਆ ਪੈਰਾਮ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ, ਨਵੇਂ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਮੁੱਢ ਬੰਨ੍ਹਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਨਵੀਂ ਰੋਸ਼ਨੀ ਹੀ ਜੁੱਗ-ਗਰਦੀਆਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ‘ਚ ਚਿਰਾਗ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਕੇ, ਨਵੇਂ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣ ਦਾ ਕਾਰਣ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ‘ਚ ਦੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਲੋਕਾਈ ਲਈ ਇਕ ਚਾਨਣ-ਮੁਨਾਰਾ ਬਣਕੇ ਆਏ, ਜੋ ਸਰਬ-ਸਾਂਝੇ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਪੁਜਾਰੀ, ਸਮਾਜ ਸੇਵਾ ਦੇ ਪੁੰਜ, ਤ੍ਰੈਕਾਲ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਰੂਪ ਨੂੰ ਸਮਝਣ-ਸਮਝਾਉਣ ਅਤੇ ਬਦਲਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਆਪਣੀ ਅਨੁਭਵ ਸ਼ਕਤੀ ਰਾਹੀਂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਸੰਕਲਿਤ ਚਾਰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਬਾਣੀਆਂ (ਜਪੁਜੀ, ਵਾਰ ਆਸਾ, ਵਾਰ ਮਾਝ ਅਤੇ ਵਾਰ ਮਲਾਰ) ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ। ਭਾਵੇਂ ਇਹਨਾਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਨਿਰੋਲ ਅਧਿਆਤਮਕ ਹੈ ਪਰ ਦੇਖਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਆਪਣੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਧਾਰਮਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ‘ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ’ ਸਰਵ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਰਚਨਾ ਹੈ। ‘ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸੂਰਜੋਦੇ’ ਜਨਮ ਸਾਖੀ ਵਿਚ ਇਸ ਵਾਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਸਬੰਧੀ ਲਿਖੀ ਉਥਾਨਿਕਾ ਇਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਇਕ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ 32ਵੀਂ ਸਾਖੀ ਅਨੁਸਾਰ ਬਾਬਾ ਫਰੀਦ ਸ਼ਕਰਗੰਜ ਦੇ ਗੱਦੀਦਾਰ ਸ਼ੇਖ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਮੁਰੀਦ ਸ਼ੇਖ ਕਮਾਲ ਆਪਣੇ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕਰਨ ਅਰਥ ਸੁੱਕੀਆਂ ਲੱਕੜੀਆਂ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿਚ ਜੰਗਲ ਘੁੰਮਦਾ ਹੋਇਆ, ਉਸ ਸਥਾਨ ਤੇ ਜਾ ਪਹੁੰਚਿਆ ਜਿਥੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਮਰਦਾਨੇ ਸੰਗ ਆਪਣੀ ਵਾਰ ਦਾ ਉਚਾਰਣ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ :

ਆਪੇ ਪਟੀ ਕਲਮ ਆਪਿ ਉਪਰਿ ਲੇਖੁ ਭੀ ਤੂ ॥

ਏਕੇ ਕਹੀਐ ਨਾਨਕਾ ਦੂਜਾ ਕਾਹੇ ਕੂ ॥

ਸ਼ੇਖ ਕਮਾਲ ਨੇ ਜਦੋਂ ਆਪਣੇ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਕੋਲ ਜਾ ਕੇ ਗੁਰੂ-ਬਾਣੀ ਦੀ ਉਪਮਾ ਕੀਤੀ ਤਾਂ ਸ਼ੇਖ ਬ੍ਰਹਮ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨਾਲ ਗੋਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਜੰਗਲ ਵੱਲ ਰਵਾਨਾ ਹੋ ਗਿਆ। ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ, ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਦੇ ਇਸ ਖਿਆਲ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ ਕਿ ‘ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ’ ਦੀਆਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਨੌਂ ਪਉੜੀਆਂ (ਸਲੋਕਾਂ ਨਾਲ) ਪਾਕਪਟਨ ਵਿਚ ਸ਼ੇਖ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਕੋਲ ਉਚਾਰਣ ਕੀਤੀਆਂ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਦੀਆਂ 15 ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਥਾਂ ਤੇ। ਪ੍ਰੋ.

*ਪਿੰਡ ਤੇ ਡਾ. ਮਘਾਣੀਆਂ, ਤਹਿ. ਬੁਢਲਾਡਾ, ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਮਾਨਸਾ (ਪੰਜਾਬ)

1. ਬਾਬਾ ਗਣੇਸ਼ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸੂਰਜੋਦੇ ਜਨਮ ਸਾਖੀ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, ਪੰਨਾ 540.

ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਰੀ ਵਾਰ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਇਕ ਹੈ ਅਤੇ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਕਿਸੇ ਥਾਂ ਤੇ ਇਸ ਵਾਰ ਦਾ ਉਚਾਰਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੋਵੇਗਾ।² ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਕਾਫੀ ਵਜ਼ਨ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਾਰ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਇੱਕ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਇਸ ਦਾ ਰਚਨਾ ਸਥਾਨ ਵੀ ਇੱਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਵਾਰ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਹੀ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਗੁਰਮੁੱਖ-ਮਨਮੁੱਖ, ਸ਼ੁੱਭ-ਅਸ਼ੁੱਭ ਅਤੇ ਨੇਕੀ-ਬਦੀ ਦੀ ਟੱਕਰ ਵਿਖਾਈ ਗਈ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਣੀ ਦਾ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨਾਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਵੀ ਚਲਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਪਲ ਰਹੇ ਕਾਮ-ਕ੍ਰੋਧ ਜੈਸੇ ਚੋਰ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕਰਨ ਲਈ ਵੰਗਾਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਵਾਰ ਵਿਚ ਪਰਮ-ਪੁਰਖ ਦਾ ਜਸ ਵੀ ਗਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਾਲ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਭਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਮਰਯਾਦਾ-ਹੀਨ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਸਤਰੀ-ਪੁਰਸ਼ ਦੋਵਾਂ ਨੇ ਦਇਆ, ਸੰਜਮ ਅਤੇ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦੇ ਬੰਧਨਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜ ਕੇ ਸਰਮ-ਧਰਮ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਾ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਸੀ।³ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਲੋਕਾਈ ਦਾ ਆਚਰਣ ਵਾਲਾ ਗਰਾਫ਼ ਮਨਫੀ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਝੂਠ ਬੋਲਣਾ, ਰਿਸ਼ਵਤ ਲੈਣਾ ਉਹਨਾਂ ਹੀ ਦੁਰਾਚਾਰੀ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਕੰਮ ਸੀ ਜੋ ਹੋਰਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਲਈ ਧਰਮੀ ਪੁਰਸ਼ (ਜਗਤ ਗੁਰੂ) ਬਣੀ ਸੰਤ-ਭਗਤਾਂ ਦਾ ਮਖੌਟਾ ਪਹਿਨ, ਧਰਮ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰਦੇ ਸਨ।⁴

ਸਮਾਜ ਦੀ ਚੰਗੀ ਉਸਾਰੀ ਲਈ ਇਸਤਰੀ-ਪੁਰਸ਼ ਦਾ ਯੋਗਦਾਨ ਬਰਾਬਰ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਵੇਲੇ ਇਸਤਰੀ ਜਾਤ ਦੀ ਤਰਸਯੋਗ ਹਾਲਤ ਸੀ। ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਇਸ ਨੂੰ ਘਟੀਆ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸਮਝਦਾ ਬਲਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਪੈਰ ਦੀ ਜੁੱਤੀ ਬਣਾ ਕੇ ਰੱਖਦਾ ਸੀ। ਇਸਤਰੀ ਜਾਤੀ ਨੂੰ ਨਿੰਦਣ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਘਰ ਕਰ ਗਈ ਸੀ। ਇਸ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਹੀ ਬਦਨਾਮ, ਜਲੀਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਇਸਤਰੀ ਤੇ ਅਜਿਹਾ ਜ਼ੁਲਮ ਹੁੰਦਾ ਸਹਿ ਨਾ ਸਕੇ।⁵

ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਸਦਕਾ ਪੁਰਸ਼-ਇਸਤਰੀ ਨੂੰ ਨਫਰਤ ਤੇ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾਵਾਂ ਦੀ ਅਗਨ ਵਿਚ ਸੜਦੇ ਵੇਖਿਆ। ਸੰਪ੍ਰਦਾਵਾਂ ਦੇ ਜਾਲ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਨਸਾਨੀਅਤ ਤੋਂ ਦੂਰ ਤੱਕਿਆ। ਏਥੇ ਹੀ ਬੱਸ ਨਹੀਂ ਵਹਿਮਾਂ-ਭਰਮਾਂ ਵਿਚ ਫਸੇ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਭੂਤਾਂ-ਪ੍ਰੇਤਾਂ ਵਾਲੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਵੀ ਭਾਰੂ ਸੀ। ਜੇ ਇੰਜ ਕਹਿ ਲਈਏ ਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਰੁਚੀਆਂ ਮਾਨਵਤਾ ਵਾਲੀਆਂ ਨਹੀਂ ਸਨ ਸਗੋਂ ਇਹ ਪਸ਼ੂ-ਕੁੱਤੀਆਂ ਵਾਲੀਆਂ ਸਨ ਤਾਂ ਕੋਈ ਅਤਿਕਥਨੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ। ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਧਰਮ ਉਡਾਰੀ ਲਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਮਨੁੱਖ ਸੱਚੇ ਧਰਮ ਤੋਂ ਤਿੜਕ ਕੇ ਬੁੱਧੀਹੀਨ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ। ਹਤਿਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਸ਼ਿਕਾਰੀਆਂ ਤੋਂ ਘੱਟ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਜਿਵੇਂ ਕਸਾਈ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਰਹਿਮ-ਦਿਲੀ ਦੇ ਗੁਣ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਉਵੇਂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਹਾਲਤ ਵੀ ਤਰਸਯੋਗ ਸੀ।⁶

ਮਨੁੱਖ ਮਾਨਵਤਾ ਨੂੰ ਵਿਸਾਰ ਕੇ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਮਸਲੇ ਖੜ੍ਹੇ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਉਚੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਨੀਵੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਤੇ ਜ਼ੁਲਮ ਕਮਾਉਂਦੀਆਂ ਸਨ ਅਤੇ ਉਹ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਡਰ ਨੂੰ ਅਣਡਿੱਠ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੇ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਹੋਏ ਪ੍ਰਾਣੀਆਂ ਨੂੰ ਕਸ਼ਟ ਦਿੰਦੇ ਸਨ।⁷

2. ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ, ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ (ਟੀਕਾ), ਪੰਨਾ 12.

3. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਮ-1, ਸਾਰੰਗ ਦੀ ਵਾਰ, ਪੰਨਾ 1243.

ਰੰਨਾ ਹੋਈਆ ਬੋਧੀਆ ਪੁਰਸ਼ ਹੋਏ ਸਈਆਦ ॥

ਸੀਲੁ ਸੰਜਮੁ ਸੁਚ ਭੰਨੀ ਖਾਣਾ ਖਾਜੁ ਅਹਾਜੁ ॥

ਸਰਮੁ ਗਇਆ ਘਰਿ ਆਪਣੈ ਪਤਿ ਉਠਿ ਚਲੀ ਨਾਲਿ ॥

ਨਾਨਕ ਸਚਾ ਏਕੁ ਹੈ ਅਉਰੁ ਨ ਸਚਾ ਭਾਲਿ ॥

4. ਉਹੀ, ਵਾਰ ਮਾਝ, ਪੰਨਾ 140.

5. ਉਹੀ, ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ, ਪੰਨਾ 473.

6. ਉਹੀ, ਸਾਰੰਗ ਦੀ ਵਾਰ, ਪੰਨਾ 1242.

7. ਉਹੀ, ਮ-1, ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ, ਪੰਨਾ 469.

‘ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ’ ਅੰਦਰ ਸਮੇਏ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਝਲਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਪਾਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਮੌਕੇ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਰੱਦੋਬਦਲ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਰੂਪਾਂ ‘ਚ ਵੰਡ ਸਕਦੇ ਹਾਂ :

- (1) ਸ਼ਿਸ਼-ਗੁਰੂ
- (2) ਬ੍ਰਾਹਮਣ-ਕਾਜੀ
- (3) ਰਾਜਾ-ਰੰਕ

ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਸੁਆਰਥੀ ਸੋਚ ਅਤੇ ਕੀਤੇ ਕਰਤੱਵਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਦਿਆਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਤੋਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਜਾਣੂੰ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :

ਸ਼ਿਸ਼-ਗੁਰੂ : ਹਰ ਧਰਮ ਵਿਚ ਮੁਰਸ਼ਦ-ਗੁਰੂ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਗਾਈ ਗਈ ਹੈ। ਸੱਚ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਸੁਭਾਵਿਕ ਤੌਰ ‘ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਕਿਸੇ ਆਗੂ ਦੀ ਰਹਿਨੁਮਾਈ ਦਾ ਆਸਰਾ ਢੂੰਡਦਾ ਆਇਆ ਹੈ। ਕਿਉਂ ਜੋ ਉਹ ਇਕੱਲਾ ਆਪਣੀ ਛੋਟੀ ਜਿਹੀ ਜ਼ਿੰਦਗਾਨੀ ਵਿਚ ਪੂਰਨ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਗੁਰੂ ਸ਼ਰਨ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦੇ ਸਵੈ-ਅਰਥਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ-ਚੇਲੇ ਦੀ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਹੀ ਚਾਰ ਪੁਰਸ਼ਾਰਥਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਪੂਰੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕਬੀਰ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਤੇ ਰਾਮ ਚੰਦਰ ਜੈਸੇ ਪਰਮ-ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਨੇ ਵੀ ਗੁਰੂ ਦਾ ਆਸਰਾ ਲਿਆ, ਤੇ ਰਾਮ ਭਗਵਾਨ ਅਖਵਾਏ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵੀ ਗੁਰੂ-ਸ਼ਿਸ਼ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸੀ। ਸ਼ਿਸ਼ ਦੇ ਕਪਟੀ ਮਨ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਆਪਣੇ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਸ਼ੁੱਧ-ਸਵੱਛ ਤੇ ਹਉਮੈ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਕਰ, ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹ ਖਲੋਂਦਾ ਸੀ।⁸ ਗੁਰੂ, ਸ਼ਿਸ਼ ਦੀ ਪਸ਼ੂ ਬਿਰਤੀ ਨੂੰ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਦੇ ਕੇ ਮਾਨਵਤਾ ਤੱਕ ਲੈ ਹੀ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ ਸਗੋਂ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਉਪਰ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਤੁਲ ਸਮਾਨਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।⁹

ਏਥੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਐਸੇ ਗੁਰੂ ਜਗਤ ਵਿਚ ਕਿਥੇ, ਕਦੋਂ ਅਤੇ ਕਿਹੋ ਜਿਹੇ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ? ਇਸ ਦਾ ਸਮਾਧਾਨ ਆਪ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਪਰੇ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਜਗਤ ਵਿਚ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ ਗੁਰੂ ਦਾ ਢੋਂਗ ਰਚ, ਅਨੇਕ ਨਕਲੀ ਗੁਰੂ ਅਸਲੀ ਬਣਦੇ ਆਏ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਵੇਲੇ ਵੀ ਬਹੁਤ ਲੋਕ ਚੁਸਤੀ-ਚਲਾਕੀ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਤੁੱਛ ਵਿਦਵਤਾ ਕਾਰਣ ਚੰਦ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੇ ਚੰਦ ਸ਼ਬਦ ਕੰਠ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗਿਆਨੀ, ਸੰਤ, ਭਗਤ, ਰਿਸ਼ੀ ਆਦਿ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸਮਝਦੇ ਸਗੋਂ ਗੁਰੂ ਦੀ ਲੋੜ ਨਾ ਸਮਝਦੇ ਹੋਏ, ਖੁਦ ਹੀ ਭੇਖ ਧਾਰ ਜਗਤ ਦੇ ਗੁਰੂ ਬਣ ਬਹਿੰਦੇ ਸਨ। ਅਜਿਹੇ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ-ਕਾਜੀਆਂ ਦਾ ਰੋਲ ਅਹਿਮ ਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਜੋ ਆਪ ਨੇਤਰਹੀਣ, ਨਿਗੁਰੇ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਦੀ ਲੋਅ ਬਖਸ਼ਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਿਗੁਰਿਆਂ ਨੂੰ ਤੱਕਦਿਆਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਤਿਲ ਦੇ ਬੂਟੇ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦੇ ਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਕੀਤਾ।¹⁰

ਆਮ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਹ ਸੂਝ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਿਹੋ ਜਿਹੇ ਗੁਰੂ ਦੀ ਚਰਨਾਮਤ ਲੈਣੀ ਹੈ। ਚਰਨਾਮਤ ਲੈਣੀ ਤਾਂ ਇਕ ਪਾਸੇ, ਇਹ ਲੋਕ ਕਈ ਵਾਰ ਪੂਰਨ ਸ਼ਿਸ਼ ਦੀ ਮਰਿਯਾਦਾ ਨਿਭਾਉਣ ਤੋਂ ਵੀ ਅਸਮਰੱਥ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਅਨੇਕ ਅਪੂਰਨ ਗੁਰੂ ਹੁੰਦੇ ਸਨ ਉਥੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਕਈ ਗੁਣਾਂ ਵੱਧ ਅਪੂਰਨ

8. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 469.

ਕੁੰਭੇ ਬਧਾ ਜਲੁ ਰਹੈ ਜਲ ਬਿਨੁ ਕੁੰਭੁ ਨ ਹੋਇ ॥

ਗਿਆਨ ਕਾ ਬਧਾ ਮਨੁ ਰਹੈ ਗੁਰ ਬਿਨੁ ਗਿਆਨੁ ਨ ਹੋਇ ॥

9. ਉਹੀ, ਪੰਨੇ 462-63.

10. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 463.

ਸਿਸ਼ ਵੀ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਸੋ ਅਨਾੜੀ ਗੁਰੂ-ਚੇਲਿਆਂ ਦੀ ਭਰਮਾਰ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੋਲ ਬਾਣੀ ਤੇ ਕਰਨੀ ਲੋਕ ਦਿਖਾਵੇ ਦੀ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਸਾਜ ਵਜਾਉਂਦੇ ਸਨ, ਤੇ ਚੇਲੇ ਨੱਚਦੇ-ਟਪਦੇ ਸਨ। ਆਮ ਲੋਕ-ਮੱਤ ਇਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿਚ ਬੱਝੀ ਹੋਈ ਸੀ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰਾਮ ਲੀਲਾ ਦੇਖ ਮਨੁੱਖ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।¹¹

ਹਰ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਅਗਿਆਨੀ ਗੁਰੂ-ਚੇਲਿਆਂ ਦਾ ਬੋਲ-ਬਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਆਇਆ ਹੈ, ਉਥੇ ਸੱਚੇ ਗੁਰੂ-ਸਿਸ਼ ਦਾ ਵੀ ਨਾਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਉਹ ਵੀ ਯੁੱਗ-ਯੁੱਗ ਜਗਤ ਨੂੰ ਰੋਸ਼ਨ ਕਰਦੇ ਆਏ ਹਨ।¹² ਸੱਚਾ ਗੁਰੂ ਸਿਸ਼ ਨੂੰ ਸਿੱਖਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸੁਚੱਜਾ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਉਸ ਨੂੰ ਹਿਰਦੇ 'ਚ ਵਸਾ, ਸ਼ਾਕਸ਼ਾਤ ਰੂਪ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਕੋਈ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਬਾਕੀ ਨਹੀਂ ਛੱਡਦਾ।¹³

ਗੁਰੂ ਦੀ ਜੋਤ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਦੱਸਦੇ ਹੋਏ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਸੋ ਚੰਦਾ ਅਤੇ ਹਜ਼ਾਰ ਸੂਰਜ ਇਕੱਠਾ ਚੜ੍ਹ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਕਰੇ ਤਾਂ ਪੂਰਨ ਸਤਿਗੁਰੂ ਦੇ ਗਿਆਨ ਰੂਪੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਭਾਵ ਅਧਿਆਤਮਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਘੁੱਪ ਅੰਧੇਰਾ ਹੀ ਅੰਧੇਰਾ ਹੈ।¹⁴

ਜਿਥੇ ਪੂਰਨ ਗੁਰੂ-ਸਿਸ਼ ਦੀ ਆਪਣੀ ਹੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਸਾਰੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਦਿੱਬ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਇਕ ਦੇਖਦੇ ਹਨ, ਉਥੇ ਅਨਾੜੀ ਗੁਰੂ-ਸਿਸ਼ ਸਮਾਜ ਦੀ ਵੰਡ ਪਾ ਕੇਵਲ ਆਪਣਾ ਤੇ ਆਪਣੇ ਗੁਰੂ ਦਾ ਨਾਮ ਰੋਸ਼ਨ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਵੇਲੇ ਵੱਢ-ਟੁੱਕ, ਆਪੋ-ਧਾਪੀ, ਅਨਾੜੀਆਂ ਦੀ ਹੀ ਕਰਨੀ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਸੀ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਜਗਤ ਨੂੰ ਖੂਨੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਦੇਣ ਦਿੱਤੀ। ਸੱਚ ਤਾਂ ਇਹੋ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰਨ ਗੁਰੂ-ਸਿਸ਼ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਰਲੇ ਭਾਗਾਂ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਦਰਸ਼ਨ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।

ਬ੍ਰਾਹਮਣ-ਕਾਜੀ : ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਸਮੇਂ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ-ਮੁਸਲਮਾਨ ਦਾ ਬੋਲ-ਬਾਲਾ ਸੀ। ਦੋਵੇਂ ਧਰਮ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਏਕਤਾ (ਤੌਹੀਦ) ਦੇ ਮੁਦਈ ਜ਼ਰੂਰ ਸਨ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਕ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਨਫਰਤ ਦੀ ਅੱਗ ਨਿਰਵਿਘਨ ਉਗਲ ਰਹੇ ਸਨ। ਅੱਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਅਨੇਕ ਮੱਤ-ਮਤਾੜ੍ਹ ਪੈਦਾ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਕਾਫਰ-ਤੁਰਕ ਦਾ ਝਗੜਾ ਆਮ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਵਾਰ 'ਆਸਾ' ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਪਾਖੰਡੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਮੁੱਲਾਂ-ਮੁਲਾਣਿਆਂ ਦੇ ਮੈਲੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਵੀ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਲੋਕ ਬਾਹਰੀ ਭੇਖ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਭਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਕਤਾਰ ਵਿਚ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਦੇ ਸਨ, ਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਧੋਤੀ ਸਮੇਤ ਸਾਫ਼ ਸੁਥਰੇ ਬਸਤਰ ਪਹਿਨ, ਮੱਥੇ ਚੰਦਨ-ਤਿਲਕ ਲਗਾ, ਸੁੰਦਰ ਭੇਖ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਜਗਤ ਲਈ ਸੱਚੇ-ਸੁੱਚੇ ਬਣਦੇ ਸਨ, ਪਰ ਅੰਦਰੋਂ-ਅੰਦਰ ਦਿਖਾਵੇ ਦੀ ਭਗਤੀ ਕਰ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਲੁੱਟਦੇ ਸਨ। ਅੱਜ ਵੀ ਕਾਸ਼ੀ, ਮਥਰਾ, ਹਰਿਦਵਾਰ ਅਤੇ ਅਯੁੱਧਿਆ ਆਦਿ ਤੀਰਥ ਸਥਾਨਾਂ ਤੇ ਪੰਡਤਾਂ ਦੀ ਇਹੋ ਹਾਲਤ ਪ੍ਰਤੱਖ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। 'ਵਾਰ' ਵਿਚ ਜਨੇਊ, ਸੰਧਿਆ ਗਾਇਤ੍ਰੀ ਵਰਗੇ ਭੇਖਾਂ ਨੂੰ ਪਾਖੰਡ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੋ ਇਹ ਲੋਕ ਸਤ-ਸੰਤੋਖ ਆਦਿ ਸਦ-ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਵਿਹੁਣੇ ਸਨ।¹⁵

ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੇ ਨਿੱਤ-ਪ੍ਰਤੀ ਅਮਲੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਜਾਂਚਿਆ ਤਾਂ ਉਹ ਮਿਹਰ, ਸਿਦਕ,

11. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 465.

12. ਉਹੀ, ਆਸਾ-4, ਪੰਨਾ 451.

ਹਰਿ ਜੁਗੁ ਜੁਗੁ ਭਗਤ ਉਪਾਇਆ ਪੈਜ ਰਖਦਾ ਆਇਆ ਰਾਮ ਰਾਜੇ ॥

13. ਉਹੀ, ਮ-1, ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ, ਪੰਨਾ 465.

14. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 463.

15. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 470.

ਹੱਕ-ਹਲਾਲ, ਸਰਮ, ਸਹਿਣਸ਼ੀਲ ਆਦਿ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਸੱਖਣੇ ਸਨ, ਭਾਵੇਂ ਔਲਾਹ ਦੀ ਬੰਦਗੀ ਕਰਨ ਲਈ ਮਸੀਤ ਜਾਣ, ਸੁੰਨਤ ਕਰਾਉਣ, ਰੋਜ਼ਾ-ਰੱਖਣ ਤੇ ਕਲਮਾਂ ਪੜ੍ਹਨ ਦੇ ਆਦੀ ਸਨ, ਪਰ ਕਰਨੀ-ਕਥਨੀ ਵਿਚ ਫਰਕ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਹ ਆਪਣੀ ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਨਿਰਮਲ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਮਕਾਂਡਾਂ ਵਿਚ ਉਲਝੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਸਦਾਉਂਦੇ ਸਨ। ਸਚਾਈ ਇਹੋ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਕੱਟੜਪੁਣੇ ਦੇ ਮਾਰੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਫਿਰਕਾ-ਪ੍ਰਸਤੀ ‘ਤੇ ਧਾਰਮਕ ਹਉਮੈ ਨੂੰ ਹਵਾ ਦਿੰਦੇ ਸਨ।¹⁶

ਵਾਰ ‘ਆਸਾ’ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੇ ਇਸ ਭਰਮ ਤੇ ਵੀ ਵਿਅੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮੁਸਲਮਾਨ ਪੰਜ ਭੂਤਕ ਮ੍ਰਿਤਕ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਕਬਰ ਵਿਚ ਦਫਨਾਉਣ ਨੂੰ ਹੀ ਉਚਿੱਤ ਸਮਝਦੇ ਸਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਭਰਮ ਮੌਜੂਦ ਸੀ ਕਿ ਕਿਆਮਤ ਦੇ ਦਿਨ ਮੁਰਦਾ ਕਬਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਮੁੜ ਸੁਰਜੀਤ ਹੋਵੇਗਾ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਫਰਮਾਨ ਅਨੁਸਾਰ ਕਬਰਾਂ ਵਿਚ ਦਬਾਉਣਾ ਜਾਂ ਸੰਸਕਾਰ ਕਰਨਾ ਦੋਨੋਂ ਹੀ ਮ੍ਰਿਤਕ ਸਰੀਰ ਵਾਸਤੇ ਸਮ ਭਾਵ ਹਨ ਕਿਉਂ ਜੋ ਬਿਨ ਪ੍ਰਾਣ ਦੇਹ ਮਿੱਟੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਮਿੱਟੀ ਵਿਚ ਹੀ ਰਲਦੀ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਉਸ ਨੂੰ ਲੱਕੜਾਂ ਦੀ ਅਗਨੀ ਰਾਹੀਂ ਮਿਲਾ ਦਿਉ ਭਾਵੇਂ ਧਰਤੀ ਵਿਚਲੀ ਅਗਨੀ ਦੁਆਰਾ ਭਸਮ ਕਰਕੇ।¹⁷

ਬਹੁਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ-ਕਾਜ਼ੀ ਵਿਵਹਾਰਕ ਤੌਰ ‘ਤੇ ਮਾਨਵ ਧਰਮ ਤੋਂ ਪਛੜੇ ਹੋਏ ਸਨ ਫਿਰ ਵੀ ਹਕੂਮਤ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਜ਼ੀਆਂ-ਮੁਨਸਫਾਂ ਨੂੰ ਅਦਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਇਨਸਾਫ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਨਿਯੁਕਤ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਕਾਜ਼ੀ ਲੋਕ ਕਾਫੀ ਪੜ੍ਹੇ-ਲਿਖੇ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸਿੱਖਿਆ ਵਿਚ ਪ੍ਰਬੀਨ ਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਇਹ ਆਪਣੀ ਵਿੱਦਿਆ ਦੀ ਕੁਵਰਤੋਂ ਕਰਕੇ ਗਰੀਬਾਂ ਦੇ ਹੱਕ ਖੋਹ, ਵੱਢੀਆਂ ਲੈਂਦੇ ਸਨ। ਇਹ ਲੋਕ ਸ਼ਕਲ ਸੂਰਤ ਤੋਂ ਬੜੇ ਹੀ ਭਲੇ ਮਾਲੂਮ ਹੁੰਦੇ ਸਨ ਪਰ ਅੰਦਰੋਂ ਇਹ ਕਪਟੀ ਸਨ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਤੇ ਜ਼ੁਲਮ ਕਰਨ ਤੋਂ ਕਦਾਚਿਤ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸ਼ਰਮਾਉਂਦੇ। ਸਮੇਂ ਦੀ ਹਕੂਮਤ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਡੂੰਘੇ ਹੱਥ ਸਨ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜੁਆਬ-ਤਲਬੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ। ਇਹ ਆਤਮਕ ਤੌਰ ‘ਤੇ ਮੈਲੇ ਲੋਕ, ਚੰਦ ਪਵਿੱਤਰ ਧਾਰਮਿਕ ਵਾਕਾਂ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈ ਕੇ ਆਪਣੇ ਸੁਆਰਥ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਇਹ ਵੀ ਨੁਕਤਾ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣ-ਕਾਜ਼ੀਆਂ ਦਾ ਉਸਾਰਿਆ ਸਮਾਜ ਆਪਣੀ ਸ਼ਾਨ-ਸ਼ੌਕਤ ਨੂੰ ਹੋਰ ਆਲ੍ਹਾ ਦਰਜੇ ਦਾ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਪਹਿਲੋਂ ਪਾਪ ਭਰੀ ਅਕ੍ਰਿਤਘਣ ਦੀ ਕਮਾਈ ਕਰਦਾ ਤੇ ਫਿਰ ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਢੇਰ ਸਾਰਾ ਪੁੰਨ ਦਾਨ ਦਿੰਦਾ। ਇਵੇਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਮਲਕ ਭਾਗੋ ਦੀਆਂ ਰੋਟੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਖੂਨ ਨਿਚੋੜ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਕ੍ਰਿਤਘਣ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਪਿੱਤਰ-ਪੂਰਵਜਾਂ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਨਜ਼ਾਇਸ ਧਨ ਨਾਲ ਸ਼ਰਾਧ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਕੀਤੇ ਪਾਪਾਂ ਨੂੰ ਧੋਣ ਲਈ ਤੀਰਥਾਂ ਤੇ ਜਾ ਕੇ ਆਪਣੇ ਪਾਪਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣਾ ਲੋਚਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ ਹੀ ਤੀਰਥਾਂ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦਾ ਇਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅੰਗ ਮੰਨਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗਿਆ।¹⁸

ਸੱਚੇ ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਇਹੋ ਜਿਹਾ ਸਮਾਜ ਸ਼ੋਭਾਹੀਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਇਸ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਖਫਾ ਸਨ। ਸੇ ਉਹਨਾਂ ਨਵਾਂ ਇਤਿਹਾਸ ਸਿਰਜਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ। ਉਹਨਾਂ ਲੁੱਟਮਾਰ ਤੇ ਪਾਪ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਕਮਾਈ ਤੋਂ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਦੂਰ ਰਹਿਣ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਹੱਕ-ਹਲਾਲ ਦੀ ਕਮਾਈ ਕਰਨ ਦੀ ਜਾਂਚ ਸਿਖਾਈ।¹⁹

ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਜਗਤ ਨੂੰ ਨਾ ਕੇਵਲ ਨਾਮ ਧਾਰਕ ਬ੍ਰਾਹਮਣ-ਕਾਜ਼ੀਆਂ ਤੋਂ ਹੀ ਬਚਾਇਆ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸੱਚੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ, ਪੂਰੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਦੀ ਵੀ ਪਛਾਣ ਕਰਵਾਈ। ਉਹਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਉਹ ਨਹੀਂ ਜੋ ਧੋਤੀ, ਟਿੱਕਾ, ਜਪਮਾਲੀ, ਜਨੇਊ ਤੇ ਸੰਧਿਆ ਗਾਇਤ੍ਰੀ ਜੈਸੇ ਕਰਮਕਾਂਡਾਂ ਵਿਚ ਫਸਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਅਸਲ

16. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 465.

17. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 466.

18. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 473.

19. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 472.

ਵਿਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਤਾਂ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਹੈ, ਆਪ ਭਵਸਾਗਰ ਤਰਿਆ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਤਾਰਨ ਜਾਣਦਾ ਹੋਵੇ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੱਚਾ ਮੁਸਲਮਾਨ ਉਹ ਨਹੀਂ ਜੋ ਸ਼ਰੀਅਤ-ਸ਼ਰਾਹ ਦਾ ਪੂਰਾ ਹੋਵੇ। ਮੁਸਲਮਾਨ ਤਾਂ ਨਿਰਮਲ ਮਨ ਰੱਖਣ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਵਧੀਆ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ।²⁰

ਉਪਰੋਕਤ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਇਹੋ ਹੀ ਦਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਲੁੱਟ-ਖਸੁੱਟ, ਮਾਰ-ਕੁਟਾਈ ਆਮ ਕਰਦੇ ਸਨ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਅਰਾਜਕਤਾ ਫੈਲੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵੇਂ ਨਰੋਏ ਸੱਚੇ ਧਰਮ ਦੀ ਦੇਣ ਦੇਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਕਿਰਤ-ਕਮਾਈ ਕਰਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੇ ਜਾਗੀਰਦਾਰਾਂ, ਬ੍ਰਾਹਮਣ-ਕਾਜੀਆਂ ਨੂੰ ਗਰੀਬਾਂ ਦਾ ਰੱਤ ਪੀਣ ਤੋਂ ਬੰਨ੍ਹਿਆ। ‘ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ’ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਕੇਤ ਜਿਥੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ/ਕਾਜੀ ਦੇ ਅਸਲੀ-ਨਕਲੀ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਥੇ ਆਮ ਜਨਤਾ ਦਾ ਫਤਵਾ ਸੱਚੇ ਗੁਰੂ-ਪੀਰਾਂ ਦੇ ਉਲਟ ਅਤੇ ਪਾਖੰਡੀਆਂ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਸਿੱਧ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਫਿਰ ਵੀ ਜਿੱਤ ਸੱਚੇ ਯੁੱਗ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂ ਜੋ ਅਸੀਂ ਅੱਜ ਵੀ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਨੂੰ ਸਾਰੇ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਲੋਕ ਮੰਨਦੇ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਪੂਜਦੇ ਵੀ ਹਨ।

ਰਾਜਾ-ਰੰਕ : ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਵਾਗਡੋਰ ਐਸੇ ਸ਼ਾਸਕ ਵਰਗ ਦੇ ਹੱਥ ਵਿਚ ਸੀ ਜਿਸ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਅਣਗਹਿਲੀਆਂ ਅਤੇ ਆਪਹੁਦਰੀਆਂ ਕਾਰਣ ਜਿਥੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਬਾਬਰ ਨੂੰ ਭਾਰਤ ਉੱਤੇ ਧਾਵਾ ਬੋਲਣ ਦੇ ਮੌਕੇ ਜੁਟਾਏ, ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਭੋਗ-ਵਿਲਾਸਤਾ ਤੇ ਐਸ਼-ਪ੍ਰਸਤੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਜਾਲ ਵਿਚ ਫਸਾ ਕੇ ਅਸੂਲਾਂ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਕੇਵਲ ਰਾਜਨੀਤਕ ਲੋਕ ਹੀ ਲੋਭ-ਲਾਲਚ ਤੇ ਪਾਪ ਕਰਨ ਵਿਚ ਜੁਟੇ ਹੋਏ ਨਹੀਂ ਸਨ ਸਗੋਂ ਆਮ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸ ਭਿਆਨਕ ਰੋਗ ਨੇ ਗ੍ਰੇਸ਼ ਲਿਆ ਸੀ :

ਲਬੁ ਪਾਪੁ ਦੁਇ ਰਾਜਾ ਮਹਤਾ ਕੂੜੁ ਹੋਆ ਸਿਕਦਾਰੁ ॥

ਕਾਮੁ ਨੇਬੁ ਸਦਿ ਪੁਛੀਐ ਬਹਿ ਬਹਿ ਕਰੇ ਬੀਚਾਰੁ ॥²¹

ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਔਲਾਹ ਦਾ ਰੂਪ ਸੀ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਰਾਜਾ ਕੁਝ ਵੀ ਕਰੇ, ਉਸ ਨੂੰ ਸਤਿ ਮੰਨ ਲੈਣਾ ਹੀ ਪਰਜਾ ਦਾ ਪਰਮੋਂ-ਧਰਮ ਸੀ। ਸ਼ਾਸਕ-ਜਨ ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਨਜ਼ਾਇਜ਼ ਲਾਭ ਉਠਾ ਕੇ ਜ਼ੋਰ-ਜੁਲਮ ਕਰਨ ਤੋਂ ਗੁਰੇਜ਼ ਨਹੀਂ ਸਨ ਕਰਦੇ। ਗੱਲ ਕੀ ਜੇ ਇਹ ਕਹਿ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ ਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਕਸਾਈਆਂ ਦਾ ਸਮਾਂ ਸੀ ਤਾਂ ਕੋਈ ਅਤਿਕਥਨੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਚਾਰੇ ਪਾਸੇ ਖੂਨ ਦੀਆਂ ਨਦੀਆਂ ਵਹਿ ਰਹੀਆਂ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਤਾਂ ਕੁੱਝ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ‘ਮਾਣਸ ਖਾਣੇ’ ਦੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਵੀ ਨਿਵਾਜਿਆ ਹੈ।²² ਉਹਨਾਂ ਰਾਜੇ ਨੂੰ ਕਸਾਈ ਤੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਬੱਕਰਾ ਕਿਹਾ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਧਰਮ ਖੰਭ ਲਾ ਕੇ ਉਡ-ਪੁਡ ਗਿਆ ਸੀ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੱਸਿਆ ਦੀ ਰਾਤ ਨੂੰ ਚੰਦਰਮਾ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੱਚ ਛੁਪ ਖਲੋਇਆ ਸੀ।²³

ਸਕਸੀ ਹਕੂਮਤ ਜਾਗੀਰਦਾਰਾਂ ਨੂੰ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਿਸ਼ਾਨ ਅਲਾਟ ਕਰਦੀ ਅਤੇ ਘੋੜੇ ਰੱਖਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਵੀ ਦਿੰਦੀ ਸੀ। 1521 ਈਸਵੀ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਬਾਬਰ ਨੇ ਲੋਧੀ ਵੰਸ਼ ਸਮੇਂ ਪੰਜਾਬ ਉੱਤੇ ਹਮਲਾ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਹੋਈ ਬਰਬਾਦੀ ਦਾ ਮੇਹਣਾ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾਂ ਨੂੰ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਕਿਹਾ ਕਿ ਲੋਕਾਂ ਤੇ ਏਨੀ ਮਾਰ ਪੈਣ ਤੇ ਵੀ ਕੀ ਤੈਨੂੰ ਤਰਸ ਨਾ ਆਇਆ ?²⁴

20. ਉਹੀ, ਧਨਾਸਰੀ-1, ਪੰਨਾ 662.

21. ਉਹੀ, ਮ-1, ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ, ਪੰਨੇ 468-69.

22. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 471.

23. ਉਹੀ, ਮਾਝ ਦੀ ਵਾਰ, ਪੰਨਾ 145.

24. ਉਹੀ, ਆਸਾ-1, ਪੰਨਾ 417.

ਸੋ ਨਾ ਰਾਜਾ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਰੰਕ ਅਪਰਾਧਾਂ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਤੋਂ ਬਚਿਆ ਸੀ। ‘ਜੈਸਾ ਰਾਜਾ ਤੈਸੀ ਪਰਜਾ’ ਦੀ ਕਹਾਵਤ ਸਹੀ ਸਿੱਧ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਐਸੀਆਂ ਹਾਲਤਾਂ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਹੋ ਕੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਜਗਤ ਨੂੰ ਕੂੜ ਕਿਹਾ।²⁵

‘ਵਾਰ’ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦਾ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸਜੀਵ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਯੁੱਗ ਚਿਤ੍ਰਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਯੁੱਗ ਚਿਤ੍ਰਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਤੇ ਰੂੜੀਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਾਂ, ਵਹਿਮਾਂ-ਭਰਮਾਂ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਕਰਮਕਾਂਡਾਂ ਨੂੰ ਭੰਡਦਿਆਂ ਨਵੇਂ ਮਾਰਗ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਵੀ ਉਲੀਕੀ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਪਾਖੰਡਵਾਦ ਦੇ ਸਮਾਨਅੰਤਰ ਬਦਲਦੇ ਸਮੇਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੱਤੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਾਰ ਦੇ ਸਲੋਕ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਉਸਤਤਿ, ਧਾਰਮਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਟਿੱਪਣੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦੇ ਦਿਸਦੇ ਹਨ।

25. ਉਹੀ, ਮ-1, ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ, ਪੰਨਾ 468.

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਰਚਿਤ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ-ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਸਰੋਕਾਰ

ਬਲਵਿੰਦਰਜੀਤ*

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਛੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਅਤੇ ਤੀਹ ਹੋਰ ਮਹਾਂਪੁਰਖਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਰਜ ਹੈ। ਬਾਕੀ ਸਾਹਿਤ-ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵੇਲੇ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਬੀਰ-ਰਸੀ ਜਾਂ ਯੁੱਧ ਸੰਬੰਧੀ ਵਾਰਾਂ ਦੀ ਥਾਂ, ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਪ੍ਰਧਾਨ ਜਾਂ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਾਰਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕੀਤੀ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੀਆਂ ਬਾਣੀ ਵਾਰਾਂ ਦਰਜ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਤਿੰਨ ਵਾਰਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਵਾਰਾਂ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ :-

	ਰਾਗ	ਪਾਉੜੀਆਂ	ਸਲੋਕ	ਧੁਨੀ
1. ਆਸਾ ਕੀ ਵਾਰ	ਆਸਾ	24	44	ਟੁੰਡੇ ਅਸਰਾਜੇ ਕੀ ਧੁਨੀ
2. ਮਲਾਰ ਕੀ ਵਾਰ	ਮਲਾਰ	28	58	ਰਾਏ ਕੈਲਾਸ ਤਥਾ ਮਾਲਦੇ ਕੀ ਵਾਰ
3. ਮਾਝ ਕੀ ਵਾਰ	ਮਾਝ	27	63	ਮਲਕ ਮੁਰੀਦ ਤਥਾ ਚੰਦ੍ਰੜਾ ਸੋਹੀਕੀ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀਆਂ ਚਾਰ, ਗੁਰੂ ਰਾਮ ਦਾਸ ਜੀ ਦੀਆਂ ਅੱਠ, ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਛੇ ਵਾਰਾਂ ਰਚੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। 'ਰਾਮਕਲੀ ਕੀ ਵਾਰ' ਦੀ ਰਚਨਾ ਗੁਰੂ ਘਰ ਦੇ ਕੀਰਤਨੀਏ ਰਾਏ ਬਲਵੰਡਿ ਤਥਾ ਸਤੈ ਡੂਮਿ ਨੇ ਕੀਤੀ। ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੀਆਂ 39 ਵਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਇਕ ਵਿਲੱਖਣ ਅਤੇ ਸ਼੍ਰੇਸ਼ਟ ਸਥਾਨ ਹਾਸਿਲ ਹੈ। ਹਥਲੇ ਖੋਜ ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਰਚਿਤ ਤਿੰਨ ਵਾਰਾਂ, ਰਾਗ ਆਸਾ, ਮਾਝ ਅਤੇ ਮਲਾਰ ਵਿਚ ਰਚਿਤ ਵਾਰਾਂ ਤੀਕ ਹੀ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਸੀਮਿਤ ਰੱਖਾਂਗੇ।

ਵਾਰ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਰਸਤੂ ਦੇ ਕਥਨ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਵਿ (ਸਾਹਿਤ) ਇਤਿਹਾਸ ਨਾਲੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਗੰਭੀਰ ਅਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਜੋ ਕੁੱਝ ਵਾਪਰ ਚੁੱਕਾ ਹੋਵੇ, ਉਸ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਜੋ ਕੁੱਝ ਵਾਪਰ ਸਕਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੋਵੇ, ਉਸ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਅਜਿਹਾ ਨਾ ਵੀ ਵਾਪਰਿਆ ਹੋਵੇ।¹ ਜਿੱਥੇ ਇਤਿਹਾਸ ਜ਼ਿਆਦਾ ਕਰਕੇ ਠੋਸ ਹਕੀਕਤਾਂ ਅਤੇ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਸਰਬਵਿਆਪਕ (universal) ਦੀ ਥਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ (particular) ਉੱਪਰ ਬਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੇ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਬਲ ਵਿਆਪਕ ਉੱਪਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਵਿਆਪਕ ਦੀ

*ਮੁਖੀ, ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਭਾਗ, ਗੁ.ਨਾ.ਨ.ਭਾ. ਕਾਲਜ, ਨਰੂੜ ਪਾਂਸਟ (ਕਪੂਰਥਲਾ)।

1. ਅਰਸਤੂ, ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ, (ਅਨੁ. ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ), ਐੱਸ. ਚਾਂਦ ਐਂਡ ਕੰਪਨੀ, ਦਿੱਲੀ, 1964, ਪੰਨਾ 4.

ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਅਕਬਰ, ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਸ਼ਿਵਾ ਜੀ ਅਤੇ ਟੀਪੂ ਸੁਲਤਾਨ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਇਕ ਰਾਜੇ ਦੀ ਥਾਂ ਰਾਜਾ ਸ਼ਰੇਣੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹਿੱਤਾਂ ਅਤੇ ਪਹੁੰਚ ਦਾ ਦਖਲ ਉਸ ਦੇ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਵੀ ਕਾਫੀ ਹੱਦ ਤੀਕ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਚ ਭਾਵ, ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਕਲਪਨਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਖਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਕਈ ਵਾਰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਜਿੱਥੇ ਨਾ ਪਹੁੰਚੇ ਰਵੀ ਉਥੇ ਪਹੁੰਚੇ ਕਵੀ।' ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਦਾ ਇਹ ਅਰਥ ਵੀ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਕਵੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨਿਰੋਲ ਉਸ ਦੀ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਕਲਪਨਾ ਤੇ ਹੀ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੋਵੇਂ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਹਨ। ਦੋਵਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੀ ਵਿਧੀ, ਪਹੁੰਚ, ਉਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵੱਖਰੀ-ਵੱਖਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਕੁੱਝ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥਾਂ, ਘਟਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਦੇ ਨੇੜੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਉਸੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੀ ਥਾਂ ਕਿਸੇ ਵਰਤਾਰੇ, ਘਟਨਾ ਜਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥ ਪ੍ਰਤਿ ਆਪਣੇ ਭਾਵੁਕ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਾਤਮਕ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਕਲਾਤਮਕ ਬਣਾ ਕੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਬਿੰਬਾਂ, ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਅਤੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੇਲੇ ਦੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਵਜੋਂ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੁਨਰ ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ ਇੱਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਾਮੱਗਰੀ ਦੇ ਸੇਮੇ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਕਈ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਨੇ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦਿਆਂ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਉਸਾਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਡਾ. ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਜੇ. ਐਸ. ਗਰੇਵਾਲ ਅਤੇ ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਹਾਂਸ ਹੁਰਾਂ ਦਾ ਨਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਉਪਰ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਵਖਰੇਵੇਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ, ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀ ਅਤੇ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨੂੰ, ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਵਲੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਅਵਤਾਰ ਧਾਰਨ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਉਸ ਕਾਵਿਕ ਵਿਧੀ ਵਜੋਂ ਵਾਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ—ਜਦੋਂ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਜਨਮ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਆਪਣੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ:

ਸਤਿਗੁਰ ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਗਟਿਆ, ਮਿਟੀ ਧੁੰਧ ਜਗ ਚਾਨਣ ਹੋਆ ॥

ਜਿਉਂ ਕਰ ਸੂਰਜ ਨਿਕਲਿਆ ਤਾਰੇ ਛਪੇ ਅੰਧਰ ਪਲੋਆ ॥²

(ਵਾਰ ਪਹਿਲੀ, ਪਉੜੀ 27)

ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤਾਂ ਅਤੇ ਕਲਾ ਕਿਰਤਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੱਖ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ, ਸੁਰਜੀਤ ਹਾਂਸ, ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ 'ਸਾਡਾ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸ' ਵਿਚ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਇਤਿਹਾਸਕ ਆਲੋਚਨਾ' ਹਰ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਗਵਾਹੀ ਵਾਂਗੂੰ ਪਰਖਦੀ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਗਵਾਹੀ ਦੇ ਦੋ ਪੱਧਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਜੋ ਗਵਾਹੀ ਆਪ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਗਵਾਹੀ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਦੀ ਮਨਸ਼ਾ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ, ਜੋ ਗਵਾਹੀ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਕਹਿੰਦੀ ਪਰ ਅਸਿੱਧੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਇਸ ਤੋਂ ਕਹਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।³

ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਚੜ੍ਹਤ ਕਾਰਨ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਖੰਡਿਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਹਿੰਦੂ

2. ਪੰਡਿਤ ਨਰੈਣ ਸਿੰਘ ਜੀ ਗਿਆਨੀ, ਵਾਰਾਂ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਸਟੀਕ, ਭਾਈ ਚਤਰ ਸਿੰਘ ਜੀਵਨ ਸਿੰਘ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1997, ਪੰਨਾ 25.

3. ਸੁਰਜੀਤ ਹਾਂਸ, ਸਾਡਾ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸ, ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਫਾਊਂਡੇਸ਼ਨ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1992, ਭੂਮਿਕਾ।

ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਗਿਰਾਵਟ ਦਾ ਪੱਧਰ ਇੰਨਾ ਨੀਵਾਂ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ ਕਿ ਹਿੰਦੂ ਆਪਣਾ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਪਹਿਰਾਵਾ ਛੱਡ ਕੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹਾਕਮਾਂ ਅਤੇ ਮੁਲਾਣਿਆਂ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਤੁਰਕ ਪਠਾਣਾ ਦੇ ਪਹਿਰਾਵੇ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਆਪਣੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਰਹ-ਰੀਤਾਂ ਤਿਆਗ ਕੇ ਉਹ ਹਾਕਮਾਂ ਦੇ ਡਰ ਕਾਰਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਹਿਰਾਵੇ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਜਾਂਚ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪਏ ਸਨ।⁴ ਸੁਰਜੀਤ ਹਾਂਸ ਠੀਕ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਬਾਰੇ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਤਿੱਖੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਤੋਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਅਨੁਮਾਨ ਨਹੀਂ ਲਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸਮਾਂ ਰਾਜਸੀ ਗੜਬੜ, ਦਮਨ, ਭ੍ਰਿਸ਼ਟਾਚਾਰ ਅਰਥਾਤ ਘੋਰ ਪਤਨ ਦਾ ਸਮਾਂ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਚੁੱਕਿਆ ਸੀ। ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕੋਈ ਵੀ ਕਾਲ ਆਪਣੇ ਸੁਤੇ-ਸਿੱਧ ਆਧਾਰਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਹੁੰਦਾ।⁵

ਇਹ ਗਿਰਾਵਟ ਸਿਰਫ਼ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਤੀਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਬਾਕੀ ਧਾਰਮਿਕ ਫ਼ਿਰਕੇ ਵੀ ਤਕਰੀਬਨ ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸਿਥਲਤਾ ਅਤੇ ਕਰਮਹੀਣਤਾ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਆਪਣੇ ਵੇਲੇ ਦੇ ਜੋਗੀਆਂ, ਜੈਨੀਆਂ, ਜੰਗਮਾਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਕੋਈ ਬਹੁਤੇ ਵੱਖਰੇ ਨਹੀਂ। ਮੱਧਕਾਲ ਵਿਚ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਮੁਹਾਵਰਾ ਧਾਰਮਿਕ ਸੀ। ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਧਰਮ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦਾ ਸਮਾਨਾਰਥੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਸੋ ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ ਦੇ ਪਾਖੰਡ ਅਤੇ 'ਕੂੜ' ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਇਆ ਤਾਂ ਇਹ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਮੁੱਲਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਤਾਂ ਸੀ ਹੀ, ਨਾਲ ਹੀ ਉਸ ਪਤਨ-ਗ੍ਰਸਤ ਸਮਾਜਕ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਮੁੱਲਾਂ ਅਤੇ ਰੀਤੀ ਰਿਵਾਜਾਂ ਨੂੰ ਨਕਾਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਕ ਨਵੇਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਸੁਚੇਤ ਯਤਨ ਵੀ ਸੀ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਜੈਨ ਧਰਮ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਜੀਵਨ ਜਾਂਚ ਬਾਰੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਧਿਆਨਯੋਗ ਹਨ।⁶

ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਜੋਗੀਆਂ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਂਚ ਬਾਰੇ ਪੜਚੋਲ ਕਰਦਿਆਂ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਸੱਚ ਦਾ ਪਰਦਾਫਾਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਆਪਣੇ ਵੇਲੇ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਪਸਰੇ ਵਿਆਪਕ ਦੰਭ ਤੋਂ ਰਾਜਾ ਸ਼ਰੇਣੀ ਵੀ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਧਾਰਣੀ ਮੁਸਲਮਾਨ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਰ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕੇ। ਜੇ ਅਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਗਵਾਹੀ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਰਤੀਏ ਤਾਂ ਇਹ ਸਿੱਧ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵੇਲੇ ਦੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਮੁਸਲਮਾਨ ਵੀ ਬਾਕੀ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਵਾਂਗ ਸੱਚ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ।⁷

ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੇ ਉਸਰੀ ਹੋਈ ਸਮਾਜ ਦੀ ਜਾਤੀ-ਵੰਡ ਨੂੰ ਨਾ ਕੇਵਲ ਅਪ੍ਰਵਾਨ ਹੀ ਕੀਤਾ ਸਗੋਂ ਇਹ ਵੀ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਇਆ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਕਰਮ ਉਸ ਦੀ ਜਾਤ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਸ ਦਾ ਜਨਮ ਨਹੀਂ। ਉਸ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਤੇ ਆਧਾਰਤ ਉਚ-ਨੀਚ ਦਾ ਸਵਾਲ ਬ੍ਰਾਹਮਣ-ਹਿੰਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਨ ਲਈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦਿਵਾਈ ਬੈਠਾ ਹੋਵੇ, ਉਥੇ ਜਨਮ-ਆਧਾਰਿਤ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦੀ ਥਾਂ ਕਰਮ ਆਧਾਰਿਤ ਜਾਤ ਨੂੰ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਤੌਰ ਤੇ ਪ੍ਰਚਾਰਨਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦੇਣੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਇਕ ਇਨਕਲਾਬੀ ਕਰਮ ਸੀ।⁸

ਤਕਰੀਬਨ ਸਾਰੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਰਾਜਾਸ਼ਾਹੀ ਦੀ ਨਿੰਦਿਆ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਰਾਜਾ ਸ਼ਰੇਣੀ ਵਿਲਾਸਤਾ ਭਰਪੂਰ ਜੀਵਨ ਜਿਉਣ ਵਿਚ ਮਸਤ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੀਆਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਦਾ ਕੋਈ ਅਹਿਸਾਸ

4. ਪੋਥੀ ਬਾਈ ਵਾਰਾਂ, ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਸ੍ਰੀ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1998, ਪੰਨਾ 142.

5. ਸਾਡਾ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸ, ਪੰਨਾ 30.

6. ਪੋਥੀ ਬਾਈ ਵਾਰਾਂ, ਪੰਨੇ 57-58.

7. ਉਹੀ, ਪੰਨੇ 34-35.

8. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 39.

ਨਹੀਂ ਸੀ। ਲੋਕਾਂ ਉੱਪਰ ਜ਼ੁਲਮ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਸੇ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਕਾਵਿਕ ਵਰਣਨ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕਿਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕਸਾਈ ਕਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੁੱਤੇ ਤੀਕ ਵੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ।⁹

ਜਿੱਥੇ ਰਾਜਾ ਸ਼ਰੇਣੀ ਦੀ ਬੇਕਿਰਕ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵੇਲੇ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਉਲਟ 'ਔਰਤ' ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਰਾਜਿਆਂ ਦੀ ਜਣਨੀ ਕਹਿ ਕੇ ਇਸਤ੍ਰੀ-ਨਿੰਦਿਆ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਪਾਖੰਡ ਸੂਤਕ, ਪਾਤਕ, ਮਾਸ ਖਾਣ ਆਦਿ ਨੂੰ ਵੀ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਮਾਸ ਨਾ ਖਾਣ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖ ਮਾਸ ਤੋਂ ਹੀ ਉਪਜੇ ਹਨ। ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉਚ-ਨੀਚ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਉਸਰੀ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਨੂੰ ਅਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਿਆਂ ਗਰੀਬਾਂ ਅਤੇ ਨੀਚਾਂ ਦੇ ਸੰਗੀ ਹੋਣ ਦਾ ਮਾਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ। ਕਿਸੇ ਸਵਰਨ ਜਾਤੀ ਦੇ ਮਹਾਂ-ਪੁਰਖ ਵਲੋਂ ਇਹ ਐਲਾਨ ਉਸ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਇਨਕਲਾਬ ਤੋਂ ਘੱਟ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਬੇਗਾਨਾ ਹੱਕ ਖਾਣ ਵਾਲੇ ਹਿੰਦੂਆਂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ, ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ਬਰਦਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਲ ਲੁੱਟੇ ਜਾ ਰਹੇ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਇੱਕਮਿਕਤਾ ਜ਼ਾਹਿਰ ਕੀਤੀ ਹੈ।¹⁰

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਇੱਜ਼ਤ ਨਾਲ ਜਿਉਣ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਦੁਸ਼-ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਤਿਆਗ ਅਤੇ ਸ਼ੁੱਧ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਉਪਰ ਵੀ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ। ਧਰਮ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਕਰਮ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਜੋੜਦਿਆਂ ਆਪ ਨੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਇੱਜ਼ਤ ਨਾਲ ਜਿਉਣ ਦਾ ਮਹਾਨ ਸੰਦੇਸ਼ ਦੇ ਕੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਤਿਆਗ ਦੀ ਥਾਂ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਇਆ।

ਭਾਸ਼ਾਈ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੇਖਿਆਂ ਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਵੇਲੇ ਤੀਕ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਉਪਰ ਇਸਲਾਮ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੰਜ ਸੌ ਸਾਲ ਪੁਰਾਣਾ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਨੇ ਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਉਪਰ ਅਰਬੀ-ਫ਼ਾਰਸੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸ ਲਈ ਰਾਜਨੀਤਕ, ਸਮਾਜਕ, ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਕਾਰਣਾਂ ਦੇ ਮਿਲੇ-ਜੁਲੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਕਬੂਲ ਕੀਤਾ ਹੈ।¹¹ ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਜਿਹਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ ਉਹਨਾਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ 'ਹੁਕਮ, ਰਜਾ, ਬਖਸ਼ੀਸ਼, ਨੀਸਾਣ, ਸਾਜ਼, ਤਨ, ਹਾਦਰ, ਕਾਗਦ, ਪਾਦਸ਼ਾਹ, ਕੁਦਰਤ, ਕਾਰ, ਕੁਰਾਣ, ਕਾਜ਼ੀ, ਸਿਫਤ, ਕਰਮ, ਬੰਦ ਆਦਿ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।'

ਸਾਡੀ ਇਹ ਸਾਰੀ ਚਰਚਾ ਸਿੱਧ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਦੌਰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਚੜ੍ਹਤ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦੇ ਪਤਨ ਦਾ ਦੌਰ ਸੀ। ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਅਜੇ ਇੱਕ ਉਠ ਰਹੀ ਚੇਤਨਾ ਸੀ ਜਿਸ ਨੇ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਇਕ ਸੰਗਠਿਤ ਲਹਿਰ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲਿਆ। ਸਮਾਜਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮੁੱਚੀ ਗਿਰਾਵਟ ਨੂੰ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਦਿਆਂ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਸਾਰ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਉਜਾੜੇ ਦੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਗਿਰਾਵਟ ਵੱਲ ਉਂਗਲ ਕਰਦਿਆਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ 'ਸਚਿਆਰ' ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਘਾੜਤ ਦੀ ਲੋੜ ਉਪਰ ਬਲ ਦੇ ਕੇ ਇਕ ਨਵੇਂ ਸਮਾਜਕ-ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਰਾਹ ਖੋਲ੍ਹਿਆ। ਭਾਰਤੀ ਜਨ-ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦੇਣ ਹੈ।

9. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 46, ਕਲਿ ਕਾਤੀ ਰਾਜੇ ਕਾਸਾਈ ਧਰਮੁ ਪੰਖ ਕਰਿ ਉਡਰਿਆ।

10. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 35 (ਵਾਰ ਆਸਾ)।

11. ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ, ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲੀ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ, 1970, ਪੰਨਾ 244.

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਸੁਚੱਜਾ ਸਮਾਜ ਸਿਰਜਣ ਵਿਚ ਯੋਗਦਾਨ

ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ*

ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ 'ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ' ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਨਾਲ ਇਕ ਅਦੁੱਤੀ ਮਿਸ਼ਾਲ ਕਾਇਮ ਹੋਈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਤ੍ਰੈਕਾਲ-ਦਰਸ਼ੀ ਅਤੇ ਸਰਬਕਾਲੀ ਮਹੱਤਵ ਵਾਲੀ ਹੈ। 'ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ' ਵਿਚ ਦਰਜ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਲਗਭੱਗ ਛੱਤੀ ਮਹਾਂਪੁਰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਅਨੂਠਾ ਪ੍ਰਤਾਪ ਅਸੀਂ ਇੱਥੋਂ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। 'ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ' ਵਿਚਲੇ ਛੱਤੀ ਮਹਾਂਪੁਰਸ਼ਾਂ (ਛੇ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ, ਪੰਦਰਾਂ ਭਗਤ, ਚਾਰ ਗੁਰੂ ਘਰ ਦੇ ਸਿੱਖ ਅਤੇ ਗਿਆਰਾਂ ਭੱਟਾਂ) ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਇੱਕ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਸੰਕਲਨ ਹੋਣਾ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਅਹਿਮ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਛੱਤੀ ਮਹਾਂਪੁਰਸ਼ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚਲੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਕੋਨੇ-ਕੋਨੇ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਗੱਲ ਹੈ। ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਇਲਾਕਿਆਂ ਅਤੇ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਜਾਤਾਂ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਦੂਰ-ਅੰਦੇਸ਼ੀ ਅਤੇ ਅਗਾਂਹ-ਵਧੂ ਸੋਚ ਵਾਲੇ ਮਹਾਂਪੁਰਸ਼ਾਂ ਨੇ ਜਦੋਂ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਰੁਖ ਇਕੋ ਸਿਧਾਂਤ ਵੱਲ ਮੋੜਿਆ (ਜੋ ਇਕ ਸੱਚੇ-ਸੁੱਚੇ ਮਾਨਵ ਦਾ ਬਿੰਬ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ) ਤਾਂ ਇਹੋ ਸਿਧਾਂਤ ਇਕ ਸੁਘੜ-ਸਮਾਜ ਸਿਰਜਣ ਲਈ ਆਧਾਰਸਿਲਾ ਬਣਦਾ ਹੈ।

ਇਕ ਨਰੋਏ ਅਤੇ ਸੁਘੜ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਅਤੇ ਰੂਹਾਨੀ ਤੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਨਜਿੱਠਣ ਵਾਲੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਸਰੋਤ ਇਹ ਗ੍ਰੰਥ, ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਸੰਪਾਦਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸਦੀਵੀ ਗੁਰਿਆਈ ਬਖਸ਼ ਕੇ, ਸਿੱਖ ਮੱਤ ਦੇ ਅਨੁਯਾਈਆਂ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਲੜ ਲਾ ਕੇ (ਸਭ ਸਿੱਖਨ ਕੇ ਹੁਕਮ ਹੈ ਗੁਰੂ ਮਾਨਿਓ ਗ੍ਰੰਥ) ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਸ਼ਟ-ਰੂਪ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ।

ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਸ ਦਾ ਵਾਸਤਵਿਕ ਮੁੱਦਾ ਅਧਿਆਤਮਕ ਰੰਗਤ ਵਾਲਾ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਆਤਮਾ ਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸਦੀਵੀ ਅਤੇ ਅਟੁੱਟ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਉਲੇਖ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਭਾਈਚਾਰਕ, ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੀ ਵਾਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ 'ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ' ਜੀ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਰੂਪ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਇਕ ਸੁਚੱਜਾ ਸਮਾਜ ਸਿਰਜਣ ਵਿਚ 'ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ' ਦੇ ਯੋਗਦਾਨ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਹੈ ਜੋ ਸਮਕਾਲੀਨ ਤੇ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਵੀ ਬਰਕਰਾਰ ਹੈ। 'ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ' ਸਮਾਜ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪਹਿਲੂਆਂ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਬਾਰੇ ਚਾਨਣਾ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਭਗਤੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਅਧਿਆਤਮਕ-ਸਮਾਜਿਕ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਸਰੀਰਕ-ਤਪ, ਘਰ-ਤਿਆਗ ਤੇ ਜੰਗਲ-ਭ੍ਰਮਣ ਆਦਿ ਜਿਹੇ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਅਧਿਆਤਮਕ ਫਲਸਫਾ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਲਾਗੂ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਕੇਵਲ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸਰੋਕਾਰ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਹ ਤਾਂ

*ਲੈਕਚਰਾਰ, ਪਬਲਿਕ ਕਾਲਜ, ਸਮਾਣਾ।

ਸਮਾਜਕ ਆਧਾਰਸ਼ਿਲਾਵਾਂ ਉੱਪਰ ਹੀ ਉਸਰਦਾ ਹੈ।²

‘ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ’ ਵਿਚ ਸਫਲ ਮਾਨਵ ਜੀਵਨ ਯਾਤਰਾ ਲਈ ਪ੍ਰਭੂ ਭਗਤੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਪੂਰਕ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਭਗਤੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ।³

ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਵਿਵਹਾਰਕ ਜੀਵਨ ਪੱਖ ਨੂੰ ਇਕਸੁਰ ਤੇ ਉੱਚਾ-ਸੁੱਚਾ ਕਰਨ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰਲੋਕ ਦੀ ਥਾਂ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸੁਚੇਰਾ ਤੇ ਚੰਗੇਰਾ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨੂੰ ਪਹਿਲ, ਆਦਿ ਅਜਿਹੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਹਨ ਜੋ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਲਈ ਵਿਕਾਸ ਤੇ ਵਿਗਾਸ ਪੱਖ ਉੱਪਰ ਚੱਲਣ ਲਈ ਸਮਾਜਕ ਭੂਮਿਕਾ ਤਿਆਰ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।⁴

‘ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ’ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਭੂਮਿਕਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਰੱਬ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜਨ ਦੀ ਥਾਂ ਨਾ ਕੇਵਲ ਜੋੜਦੀ ਹੈ ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੁਚੱਜਾ, ਚੱਜ-ਅਚਾਰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਕੇ ਉਸ ਉੱਪਰ ਅਮਲ ਕਰਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਕੀਮਤ ਪਛਾਣਨ ਹਿੱਤ ਸਹਾਇਤਾ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ‘ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ’ ਦੇ ਬਾਣੀਕਾਰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਜੁੜਦਿਆਂ ਮਾਨਵ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਦਾ ਵਿਗਾਸ ਲਈ ਵਧੇਰੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਵਜੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ “ਗੁਰਬਾਣੀ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦ ਦਾ ਕਾਵਿਕ (ਬਾਣੀ) ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਆਤਮਿਕ ਕਲਿਆਣ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਦੂਸਰਾ ਪੱਖ ਕਰਤੱਵਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੁਚੱਜੀ ਜੀਵਨ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਕਸਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੈ।”⁵

ਸਮਾਜਕ ਬਰਾਬਰਤਾ ਲਈ ‘ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ’ ਦੇ ਰਚਨਾਕਾਰ ਪੱਕੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੁਦ੍ਰਿੜ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼—ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖ ਇਕ ਸਮਾਨ ਹਨ, ਕੋਈ ਉੱਚ-ਨੀਚ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਸਭ ਉਸ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਪੁੱਤਰ ਹਨ, ਦੇ ਵੱਲ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ‘ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ’ ਸਾਰਿਆਂ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਪਿਤਾ ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਭਾਵ ਸਮਾਜਕ ਵੰਡ ਤੇ ਵਖਰੇਵੇਂ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਕੇ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਏਕਤਾ ਵਿਚ ਪੁੱਛਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਇਨਸਾਨ ਸਮਾਜਕ ਏਕਤਾ ਦਾ ਅਲੰਬਰਦਾਰ ਬਣੇ। ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, “ਰੱਬ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋਣਾ ਨਿਰੀ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ, ਸਮਾਜਿਕ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਬਰਾਬਰੀ ਦਾ ਅਰੁਕਵਾਂ ਹੜ੍ਹ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।”⁶

‘ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ’ ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਸਮਾਜਕ ਏਕਤਾ ਲਈ ਅਨੇਕਾਂ ਜਤਨ ਜੁਟਾਏ ਗਏ ਹਨ ਉਥੇ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਮਾਨਵਤਾ ਨੂੰ ਵੰਡਣ ਵਾਲੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪਹਿਲੂਆਂ—ਜਾਤ-ਪਾਤ, ਧਰਮ, ਵਰਣ, ਰੰਗ-ਨਸਲ ਆਦਿ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।⁷

ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਅਤੇ ਉੱਚ-ਨੀਚ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਆਪਣੀ ਆਵਾਜ਼ ਬੁਲੰਦ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਤਾਂ ਅਖਾਉਤੀ ਨੀਵੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਲੈ ਕੇ ਚੱਲਣ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਜਦੋਂ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਜਾਤਾਂ, ਧਰਮਾਂ ਤੇ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਭਰਿਆ ਵਾਤਾਵਰਨ ਸੀ ਤਾਂ ਉਸ ਵੇਲੇ ਮਨੁੱਖੀ ਏਕਤਾ, ਅਖੰਡਤਾ ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਨੀ ਬਹੁਤ ਔਖੀ ਸੀ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਏਕਤਾ, ਬਰਾਬਰੀ, ਭਾਈਚਾਰਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਭਲਾਈ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਇਸ ਵਿਚ ਸਾਂਝ, ਹਿੱਸੇਦਾਰੀ,

2. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 419.

3. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 4.

4. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 522.

5. ਡਾ. ਵਜੀਰ ਸਿੰਘ, ਸਿੱਖ ਦਰਸ਼ਨਧਾਰਾ, ਪਟਿਆਲਾ, 1995, ਪੰਨਾ 96.

6. ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬਦੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਪੰਨਾ 21.

7. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 399.

ਵਿਰਾਸਤ, ਮਾਲਕੀ ਆਦਿ ਅਜਿਹੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਹਨ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਤੇ ਵੀ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀਆਂ। “ਹਿੰਦੂ-ਮੁਸਲਮਾਨ, ਉਚ-ਨੀਚ, ਇਸਤਰੀ-ਪੁਰਸ਼ ਆਦਿ ਵਿਚਲੀ ਖਿਚੋਤਾਣ ਜਾਂ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਅਤਿ ਵਧੀਆ ਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾਜਨਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਹੱਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ।”⁸

‘ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ’ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਅਪਣਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਸਦਾਚਾਰ ਬਾਰੇ ਵਿਆਪਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਤੱਤਾਂ—ਨਿਮਰਤਾ, ਕਿਰਤ ਕਰਨੀ, ਸੱਚ ਬੋਲਣਾ, ਸੇਵਾ, ਧੀਰਜ, ਹੋਂਸਲਾ, ਪਰਉਪਕਾਰ ਆਦਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨਿੱਜੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਅਪਣਾਉਣ ਲਈ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਮਾਨਵ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਸਦਾਚਾਰਕ ਪੱਖਾਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਬਾਰੇ ਬੜੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪੱਧਰ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਥਾਂ-ਥਾਂ ਇਸ ਦਾ ਵਰਨਣ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।⁹

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਇਹ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਾਣੀਕਾਰ ਪ੍ਰਲੋਕ ਨਾਲੋਂ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਵਧੇਰੇ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਸਨ। ‘ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ’ ਵਿਚ ਉਸਾਰਿਆ ਗਿਆ ਸਮਾਜ, ਮਾਨਵ-ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਸੋਚ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕਰਮ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੀ ਮਾਨਵ-ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਲਾਈ ਹਿੱਤ ਸਮਾਜਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨੂੰ ਨਿਭਾਉਣ ਲਈ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ‘ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ’ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤਨ ਰਹਿਣ ਲਈ ਸੁਚੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸਰਲ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਰਵਪੱਖੀ ਜੀਵਨ ਜਾਂਚ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ‘ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ’ ਵਿਚ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵਿਕਾਸ ਕਰਕੇ ਚੰਗਾ ਮਨੁੱਖ ਬਣ ਕੇ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਉੱਨਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਸਿੱਧ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ‘ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ’ ਵਿਚ ਸਿਰਜਿਆ ਸਮਾਜ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਦੀਵੀ ਕਾਲ ਲਈ ਅਗਵਾਈ ਦੇਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਦੀਵੀ ਸਮਾਜਾਂ ਲਈ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕ ਹੈ।

8. ਹਰਭਜਨ ਬਟਾਲਵੀ, ‘ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਮਹਾਨਤਾ’, ਪੰਜਾਬੀ ਦੁਨੀਆਂ, ਨਵੰਬਰ 2003.

9. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 278.

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਪਾਣੀ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਅਤੇ ਮੌਜੂਦਾ ਜਲ-ਸੰਕਟ

ਅਮਨਦੀਪ ਕੌਰ ਬਰਾੜ* ਅਤੇ ਅਨੁਪ੍ਰੀਤ ਸਿੰਘ ਟਿਵਾਣਾ**

ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਜਨਮ ਲੈਂਦਾ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਸਿਰਜਣਹਾਰੇ ਨੇ ਉਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸ਼ੁੱਧ ਹਵਾ, ਨਿਰਮਲ ਪਾਣੀ, ਸ਼ੀਤਲ ਚਾਂਦਨੀ, ਸੁਨਹਿਰੀ ਕਿਰਨਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਜਾਣੇ ਹੋਰ ਕਿੰਨੇ ਕੁ ਮਾਖਿਓਂ ਮਿੱਠੇ ਪਹਿਲੂਆਂ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਨਾਲ ਖੂਬਸੂਰਤ ਚੌਗਿਰਦੇ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ। ਇਹ ਲਾਸਾਨੀ ਦਾਤਾਂ ਜਿਥੇ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ ਅਤਿਅੰਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਨ ਉਥੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਆਤਮਕ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਵੀ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਉਸ ਨੂੰ ਪਰਮ ਮਨੁੱਖ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਸਹਾਇਕ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਕੁਦਰਤੀ ਤੋਹਫਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਪਾਣੀ ਇਕ ਅਨਮੋਲ ਸਾਧਨ ਹੈ ਜੋ ਪੂਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਲਈ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦਾ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਵਰਦਾਨ ਹੈ ਜਿਸ ਬਿਨਾਂ ਜੀਵ ਅਤੇ ਬਨਸਪਤੀ ਜਿੰਦਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦੇ। ਜਗਤ ਦੀ ਸਰੰਚਨਾ ਵਿਚ ਪਾਣੀ ਦੇ ਵਡਮੁੱਲੇ ਯੋਗਦਾਨ ਨੂੰ ਪਹਿਚਾਣਦੇ ਹੋਏ ਸਮੁੱਚੀ ਮਾਨਵਤਾ ਦਾ ਮਾਰਗ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੇ ਵੀ ਪਾਣੀ ਦੀ ਮਹਿਮਾਂ ਗਾਈ ਹੈ। ਦਸਾਂ ਪਾਤਿਸ਼ਾਹੀਆਂ ਦੀ ਜੋਤ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਅਤੇ ਭਗਤਾਂ ਨੇ ਜਲ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਪਾਤਿਸ਼ਾਹੀ ਪਹਿਲੀ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸ਼ਾਹਕਾਰ ਰਚਨਾ ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਅਤੇ ਸਾਰੰਗ ਵਿਚ ਦਰਜ ਇਕ ਸਲੋਕ ਵਿਚ ਪਾਣੀ ਨੂੰ ਪਿਤਾ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦੇ ਕੇ ਨਿਵਾਜਿਆ ਹੈ :

ਪਵਣੁ ਗੁਰੂ ਪਾਣੀ ਪਿਤਾ ਮਾਤਾ ਧਰਤਿ ਮਹਤੁ ॥

ਦਿਵਸੁ ਰਾਤਿ ਦੁਇ ਦਾਈ ਦਾਇਆ ਖੇਲੈ ਸਗਲ ਜਗਤੁ ॥

(ਪੰਨਾ 8)

ਪਾਣੀ ਚਿਤੁ ਨ ਧੋਪਈ ਮੁਖਿ ਪੀਤੈ ਤਿਖ ਜਾਇ ॥

ਪਾਣੀ ਪਿਤਾ ਜਗਤੁ ਕਾ ਫਿਰਿ ਪਾਣੀ ਸਭੁ ਖਾਇ ॥

(ਪੰਨਾ 1240, ਸਾਰੰਗ ਵਾਰ ਮਹ : ੪, ਮਹਲਾ ੧)

ਪ੍ਰਮਾਤਮਾਂ ਨੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਸਮੇਂ ਪਾਣੀ ਨੂੰ ਹੀ ਸਮੁੱਚੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਉਤਪਾਦਕ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਿਰਫ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾਂ ਸੀ। ਹੋਰ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਖੂਬਸੂਰਤ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਸਮੇਂ ਜਲ ਨੂੰ ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਸਥਾਨ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ, ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਪੰਨਾ 783 ਉੱਤੇ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

ਸੰਤਾ ਕੇ ਕਾਰਜਿ ਆਪਿ ਖਲੋਇਆ ਹਰਿ ਕੰਮੁ ਕਰਾਵਣਿ ਆਇਆ ਰਾਮ ॥

ਧਰਤਿ ਸੁਹਾਵੀ ਤਾਲੁ ਸੁਹਾਵਾ ਵਿਚਿ ਅੰਮ੍ਰਿਤੁ ਜਲੁ ਛਾਇਆ ਰਾਮ ॥

ਅੰਮ੍ਰਿਤੁ ਜਲੁ ਛਾਇਆ ਪੂਰਨ ਸਾਜੁ ਕਰਾਇਆ ਸਗਲ ਮਨੋਰਥਪੂਰੇ ॥

(ਪੰਨਾ 783, ਸੂਰੀ ਮਹਲਾ ੫)

*ਲੈਕਚਰਾਰ, ਪੋਸਟ ਗਰੈਜੂਏਟ, ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਸਰਕਾਰੀ ਕਾਲਜ (ਲੜਕੇ), ਲੁਧਿਆਣਾ।

**ਲੈਕਚਰਾਰ, ਪੋਸਟ ਗਰੈਜੂਏਟ, ਜੋਗਰਵੀ ਵਿਭਾਗ, ਸਰਕਾਰੀ ਕਾਲਜ (ਲੜਕੇ), ਲੁਧਿਆਣਾ।

ਪੰਜ ਭੌਤਿਕ ਤੱਤਾਂ (ਆਕਾਸ਼, ਧਰਤੀ, ਹਵਾ, ਪਾਣੀ, ਅੱਗ) ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਤੋਂ ਬਣੇ ਸਾਰੇ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਮੂਲ ਤੱਤ ਪਾਣੀ ਹੈ। ਹਰ ਜੀਵ ਪਾਣੀ ਦੀ ਹੀ ਉਪਜ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਗਿਆਨਕ ਆਧਾਰ ਉਪਰ ਗੁਰੂਆਂ ਅਤੇ ਭਗਤਾਂ ਨੇ ਜਲ ਦੇ ਸਦੀਵੀ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ :

ਪਹਿਲਾ ਪਾਣੀ ਜੀਉ ਹੈ ਜਿਤੁ ਹਰਿਆ ਸਭੁ ਕੋਇ ॥

(ਪੰਨਾ 472, ਸਲੋਕ ਮਹਲਾ-੧)

ਜਲ ਕੀ ਭੀਤਿ ਪਵਨ ਕਾ ਬੰਭਾ ਰਕਤ ਬੁੰਦ ਕਾ ਗਾਰਾ ॥

ਹਾਡ ਮਾਸ ਨਾੜੀ ਕੇ ਪਿੰਜਰੁ ਪੰਖੀ ਬਸੈ ਬਿਚਾਰਾ ॥

(ਪੰਨਾ 659, ਰਾਗ ਸੋਰਠਿ, ਬਾਣੀ ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਕੀ)

ਪਾਉਣੁ ਪਾਣੀ ਸੁੰਨੈ ਤੇ ਸਾਜੈ ॥ ਸ੍ਰਿਸਟਿ ਉਪਾਇ ਕਾਇਆ ਗੜ ਰਾਜੈ ॥

ਅਗਨਿ ਪਾਣੀ ਜੀਉ ਜੋਤਿ ਤੁਮਾਰੀ ਸੁੰਨੈ ਕਲਾ ਰਹਾਇਦਾ ॥

(ਪੰਨਾ 1037, ਮਾਰੂ ਮਹਲਾ-੧)

ਪਵਣੁ ਪਾਣੀ ਅਗਨਿ ਤਿਨਿ ਕੀਆ ਬ੍ਰਹਮਾ ਬਿਸਨੁ ਮਹੇਸ਼ ਅਕਾਰ ॥

(ਪੰਨਾ 504, ਗੁਜਰੀ ਮਹਲਾ-੧)

ਪਾਣੀ ਤੋਂ ਹੀ ਜੱਗ ਪਨਪਿਆ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਕੋਈ ਪੱਖ ਪਾਣੀ ਤੋਂ ਵਿਰਵਾ ਨਹੀਂ। ਪਾਣੀ ਜਿਉਂਦੇ ਰਹਿਣ ਲਈ ਜਿਥੇ ਅਤਿਅੰਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਪਾਣੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦਾ ਵੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਸੋਮਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਇਕ ਖੇਤੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸੂਬਾ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਦੀ 70% ਆਬਾਦੀ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਉਪਰ ਨਿਰਭਰ ਹੈ ਅਤੇ ਪਾਣੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਖੇਤੀ ਅਸੰਭਵ ਹੈ, ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਵੀ ਫਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ :

ਦੁਧ ਬਿਨੁ ਧੇਨੁ ਪੰਖ ਬਿਨੁ ਪੰਖੀ ਜਲ ਬਿਨੁ ਉਤਭੁਜ ਕਾਮ ਨਾਹੀ ॥

(ਪੰਨਾ 354, ਆਸਾ ਮਹਲਾ-੧)

ਪਾਣੀ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਰੋਜ਼ਗਾਰ ਵੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਜਲ ਮਹਿ ਜੰਤ ਉਪਾਇਅਨੁ ਤਿਨਾ ਭਿ ਰੋਜੀ ਦੇਇ ॥

(ਪੰਨਾ 955, ਸਲੋਕ ਮਹਲਾ-੨)

ਅਨਮੋਲ ਰਤਨ ਵੀ ਪਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ :

ਪਾਣੀ ਵਿਚਹੁ ਰਤਨ ਉਪੰਨੇ ਮੇਰੁ ਕੀਆ ਮਧਾਣੀ ॥

(ਪੰਨਾ 150, ਸਲੋਕ ਮਹਲਾ ੧)

ਪਾਣੀ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਹਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਅਤੇ ਭਗਤਾਂ ਨੇ ਪਾਣੀ ਦੀ ਉੱਚਤਾ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਦਿਆਂ ਇਸ ਦੀ ਲੋੜ ਅਤੇ ਸੰਭਾਲ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਭਾਂਤ-ਭਾਂਤ ਦੇ ਮਿੱਠੇ ਅਤੇ ਠੰਢੇ ਸ਼ਰਬਤ, ਸੋਡੇ ਪੀ ਲਈਏ ਪਰ ਜੇ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਨਿਰਮਲ ਜਲ ਛਕਣ ਨਾਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕੋਈ ਬਣਾਉਣੀ ਸੁਆਦ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਪਦਾਰਥ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਪਾਣੀ ਜਿਥੇ ਤਨ ਮਨ ਨੂੰ ਨਿਰਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਪਾਣੀ ਦੇ ਇਹ ਬਦਲ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਮਿੱਠਾ ਜ਼ਹਿਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਚਾਰੇ ਕੁੰਡਾਂ ਝੋਕਿ ਵਰਸਦਾ ਬੁੰਦ ਪਵੈ ਸਹਜਿ ਸੁਭਾਇ ॥

ਜਲ ਹੀ ਤੇ ਸਭ ਉਪਜੈ ਬਿਨ ਜਲ ਪਿਆਸ ਨ ਜਾਇ ॥

(ਪੰਨਾ 1419, ਸਲੋਕ ਮਹਲਾ-੩)

ਬਬੀਹਾ ਜਲ ਮਹਿ ਤੇਰਾ ਵਾਸੁ ਹੈ ਜਲ ਹੀ ਮਾਹਿ ਫਿਰਾਹਿ ॥

ਜਲ ਕੀ ਸਾਰ ਨ ਜਾਣਹੀ ਤਾ ਤੂ ਕੀਕਣ ਪਾਹਿ ॥
ਜਲ ਥਲ ਚਹੁ ਦਿਸਿ ਵਰਸਦਾ ਖਾਲੀ ਕੋ ਥਾਉ ਨਾਹਿ ॥

(ਪੰਨਾ 1282, ਮਹਲਾ-੩)

ਜਲ ਮਹਿ ਉਪਜੈ ਜਲ ਤੇ ਦੂਰਿ ॥
ਜਲ ਮਹਿ ਜੋਤਿ ਰਹਿਆ ਭਰਪੂਰ ॥

(ਪੰਨਾ 411, ਆਸਾ ਮਹਲਾ-੧)

ਜਲ ਥਲ ਮਹੀਅਲਿ ਪੂਰਿ ਪੂਰਨ ਕੀਟ ਹਸਤਿ ਸਮਾਨਿਆ ॥
ਆਦਿ ਅੰਤੇ ਮਧਿ ਸੋਈ ਗੁਰ ਪ੍ਰਸਾਦੀ ਜਾਨਿਆ ॥

(ਪੰਨਾ 458, ਆਸਾ ਮਹਲਾ-੫)

ਜਲਿ ਥਲਿ ਪੂਰਨ ਅੰਤਰਜਾਮੀ ॥
ਘਟਿ ਘਟਿ ਰਵਿਆ ਅਛਲ ਸੁਆਮੀ ॥

(ਪੰਨਾ 1080, ਮਾਰੂ ਮਹਲਾ-੫)

ਜਲੁ ਬਿਲੋਵੈ ਜਲੁ ਮਥੈ ਤਤੁ ਲੋੜੇ ਅੰਧੁ ਅਗਿਆਨਾ
ਗੁਰਮਤੀ ਦਧਿ ਮਥੀਐ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਪਾਇਐ ਨਾਮੁ ਨਿਧਾਨਾ ॥

(ਪੰਨਾ 1009, ਮਾਰੂ ਮਹਲਾ-੧)

ਜਲ ਮਹਿ ਜੀਅ ਉਪਾਇਕੈ ਬਿਨੁ ਜਲ ਮਰਣੁ ਤਿਨੇਹ ॥

(ਪੰਨਾ 59, ਮਾਰੂ ਮਹਲਾ-੧)

ਰੇ ਮਨ ਐਸੀ ਹਰਿ ਸਿਉ ਪ੍ਰੀਤਿ ਕਰਿ ਜੈਸੀ ਮਛਲੀ ਨੀਰ ॥
ਜਿਉ ਅਧਿਕਉ ਤਿਉ ਸੁਖ ਘਣੈ ਮਨਿ ਤਨਿ ਸਾਂਤਿ ਸਰੀਰ ॥
ਬਿਨੁ ਜਲ ਘੜੀ ਨ ਜੀਵਈ ਪ੍ਰਭ ਜਾਣੈ ਅਭ ਪੀਰ ॥

(ਪੰਨਾ 60, ਮਾਰੂ ਮਹਲਾ-੧)

ਸੁਖ ਭਇਆ ਦੁਖ ਦੂਰਿ ਪਰਾਨਾ ॥ ਸੰਤ ਰਸਨ ਹਰਿ ਨਾਮੁ ਵਖਾਨਾ ॥
ਜਲ ਥਲ ਨੀਰਿ ਭਰੇ ਸਰ ਸੁਭਰ ਬਿਰਥਾ ਕੋਇ ਨ ਜਾਇ ਜੀਉ ॥

(ਪੰਨਾ 103, ਮਾਝ ਮਹਲਾ-੫)

ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਮਹਾਨ ਸੱਭਿਆਤਾਵਾਂ ਦਾ ਜਨਮ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਪਾਣੀ ਦੇ ਕੰਢੇ ਉੱਤੇ ਹੀ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਪੰਜ ਪਾਣੀਆਂ ਦੀ ਹੀ ਦੇਣ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਉਤਕ੍ਰਿਸ਼ਟ ਧਾਰਮਿਕ ਵੇਦਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸ਼ਰਬਤ ਤੋਂ ਸਿੱਧੇ ਪਾਣੀਆਂ ਦੇ ਕਿਨਾਰੇ ਹੀ ਹੋਈ। ਪਾਣੀ ਜਿਉਂਦੇ ਰਹਿਣ ਲਈ ਤਾਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਹੀ ਨਾਲ ਹੀ ਕਲ-ਕਲ ਕਰਕੇ ਵਗਦੇ ਠੰਢੇ ਚਸ਼ਮੇ ਅਤੇ ਦੁੱਧ ਰੂਪੀ ਨਦੀਆਂ ਮਾਨਵੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸਹੀ ਸੇਧ ਵੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਾਣੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਸ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਵਿਚ ਸ਼ੁੱਧਤਾ, ਨਿਰਮਲਤਾ, ਸ਼ਾਂਤੀ ਅਤੇ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦਾ ਵੀ ਸੰਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭੂਗੋਲਵੇਤਾਵਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਜਿਹੜੇ ਇਲਾਕੇ ਪਾਣੀਆਂ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਉਥੇ ਦੇ ਲੋਕ ਜ਼ਿੰਦਾ-ਦਿਲ, ਖੁਸ਼ਗਵਾਰ, ਜੋਸ਼ੀਲੇ ਅਤੇ ਦਿਆਲੂ ਸੁਭਾਅ ਦੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਡਰਾਈਪੁਆਇੰਟ ਸੈਟਲਮੈਂਟ ਵਾਲੇ ਇਲਾਕੇ ਪਾਣੀ ਦੀ ਕਿੱਲਤ ਹੰਢਾ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਥੇ ਦੇ ਵਸਨੀਕ ਬੇਰੋਣਕ ਅਤੇ ਸੜੇ-ਭੁੱਜੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬ ਅੱਜ ਵੀ ਵੈੱਟਪੁਆਇੰਟ ਸੈਟਲਮੈਂਟ ਹੈ ਪਰ ਪਾਣੀ ਦੇ ਬੇਤਰਤੀਬੇ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬ ਮਾਰੂਥਲ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਜਿਥੇ ਪਾਣੀ ਪਵਿੱਤਰ ਅਤੇ ਅਨਮੋਲ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਪਾਣੀ ਨਾਲ ਸਰੀਰਕ ਗੰਧ ਵੀ ਧੋਤੀ ਜਾਂਦੀ

ਹੈ। ਹਿੰਦੂ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਅਠਾਹਠ ਤੀਰਥਾਂ ਦੇ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਨ ਨਾਲ ਸ਼ਰਧਾਲੂ ਦੇ ਪਾਪ ਧੋਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪੁਰਬਾਂ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਤਿਉਹਾਰਾਂ ਉੱਤੇ ਸਰੋਵਰ ਅਤੇ ਨਦੀ ਇਸ਼ਨਾਨਾਂ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨਾਲ ਮਨ ਦੀ ਦੁਰਗੰਧ ਦੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਜਲ ਦੀ ਉੱਤਮਤਾ ਇਸ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨਾਲ ਆਤਮਾ ਦੀ ਮਲੀਨਤਾ ਧੋਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਤਾਂ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦੀ ਹੋਈ ਇਹ ਹਾਮੀ ਭਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨ ਦੀ ਮੈਲ ਤਾਂ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਜਲ ਨਾਲ ਧੋਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਸਿਰਫ ਤਨ ਦੀ ਮੈਲ ਹੀ ਪਾਣੀ ਨਾਲ ਦੂਰ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ:

ਭਰੀਐ ਹਥੁ ਪੈਰੁ ਤਨੁ ਦੇਹ ॥
ਪਾਣੀ ਧੋਤੈ ਉਤਰਸੁ ਖੇਹ ॥
ਮੂਤੁ ਪਲੀਤੀ ਕਪੜੁ ਹੋਇ ॥
ਦੇ ਸਾਬੁਣੁ ਲਈਐ ਓਹੁ ਧੋਇ ॥
ਭਰੀਐ ਮਤਿ ਪਾਪਾ ਕੈ ਸੰਗ ॥
ਓਹੁ ਧੋਪੈ ਨਾਵੈ ਕੈ ਰੰਗ ॥

(ਪੰਨਾ 4, ਜਪੁ ਜੀ ਸਾਹਿਬ)

ਪਾਉਣ ਪਾਣੀ ਅਗਨੀ ਕਾ ਬੰਧਨ ਕਾਇਆ ਕੋਟੁ ਰਚਾਇਦਾ ॥
ਨਉ ਘਰ ਥਾਪੇ ਥਾਪਣਹਾਰੈ ॥
ਦਸਵੈ ਵਾਸਾ ਅਲਖ ਅਪਾਰੈ ॥
ਸਾਇਰ ਸਪਤ ਭਰੇ ਜਲਿ ਨਿਰਮਲ ਗੁਰਮੁਖਿ ਮੇਲੁ ਨ ਲਾਇਦਾ ॥

(ਪੰਨਾ 1036, ਮਾਰੂ ਮਹਲਾ ੧)

ਜਲ ਕੈ ਮਜਨਿ ਜੇ ਗਤਿ ਹੋਵੈ ਨਿਤ ਨਿਤ ਮੋਡੁਕ ਨਾਵਹਿ ॥

(ਪੰਨਾ 484, ਆਸਾ ਸ੍ਰੀ ਕਬੀਰ ਜੀਓ ਕੇ ਦੁਪਦੇ)

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਅਨੁਸਾਰ ਪਾਣੀ ਦੀ ਉੱਚਤਾ ਅਤੇ ਮਹਾਨਤਾ ਇਸ ਦੀਆਂ ਕੁਦਰਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਕਰਕੇ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਸਬੱਬ ਨਾਲ ਇਹ ਕਾਇਨਾਤ ਉਸਰੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੀਵ-ਜੰਤੂ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿਚ ਵਿਗਸ ਰਹੇ ਹਨ। ਪਰ ਬਹੁਤ ਹੀ ਅਫਸੋਸ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਉਹੀ ਮਨੁੱਖ ਜਿਸ ਦਾ ਵਜੂਦ ਪਾਣੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥ ਉਸ ਨੂੰ ਪਾਣੀ ਦੀ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਅਤੇ ਅਹਿਮੀਅਤ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਲਗਾਤਾਰ ਇਸ ਕੁਦਰਤੀ ਸੋਮੇ ਨੂੰ ਪਲੀਤ ਕਰਨ ਲਈ ਤੁਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪੂਰੇ ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਗ੍ਰਹਿ ਉੱਤੇ 70.8% ਪਾਣੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰਾ ਪਾਣੀ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਵਰਤਣਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਧਰਤੀ ਉਪਰ ਮਿਲਣ ਵਾਲਾ 97.5% ਪਾਣੀ ਖਾਰਾ ਹੈ। ਸਿਰਫ 2.5% ਪਾਣੀ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਇਸਤੇਮਾਲ ਲਈ ਉਚਿੱਤ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਵੀ 70% ਪਾਣੀ ਬਰਫ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਠੋਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਉਪਲੱਬਧ ਹੈ। 29.003% ਪਾਣੀ ਮਿੱਟੀ ਵਿਚ ਨਮੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਾਂ ਧਰਤੀ ਹੇਠਲੇ ਭੰਡਾਰਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਧਰਤੀ ਉੱਪਰ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਸਿਰਫ 0.007% ਪਾਣੀ ਹੀ ਉਪਲੱਬਧ ਹੈ।

ਗੁਰੂਆਂ ਦਾ ਵਰੋਸਾਇਆ ਪੰਜਾਬ ਪੰਜ ਦਰਿਆਵਾਂ ਦੀ ਧਰਤੀ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਦਿਨ ਦਾ ਆਗਾਜ਼ ਹੀ ਪਾਣੀ ਦੀ ਮਹਿਮਾਂ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵੇਲੇ ਉੱਠ ਕੇ ਚੂਲੀ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਇਹੋ ਹੀ ਉਚਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ:

ਜਲ ਮਿਲਿਆ ਪਰਮੇਸਰੁ ਮਿਲਿਆ, ਜਲ ਕਾ ਜਮਾ ਪਹਿਨ ਕੇ ਤਨ ਕੀ ਗਈ ਬਲਾਏ
ਏਕੋ ਸਿਮਰੇ ਨਾਨਕਾ ਜਲ ਬਲਿ ਰਹਿਆ ਸਮਾਏ।

ਇਥੇ ਪਾਣੀ ਦਾ ਸਤਰ ਲਗਾਤਾਰ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਹੇਠਾਂ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਾਣੀ ਦਾ ਸਤਰ 42 ਸੈਂਟੀਮੀਟਰ ਪ੍ਰਤੀ ਸਲਾਨਾ ਦੀ ਦਰ ਨਾਲ ਥੱਲੇ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਰੀਮੋਟ ਸੈਸਿੰਗ ਸੈਟਰ, ਲੁਧਿਆਣਾ ਦੀ ਖੋਜ ਅਨੁਸਾਰ ਪੰਜਾਬ

ਦੇ ਕੁੱਲ 138 ਕਮਿਊਨਿਟੀ ਡਿਵੈਲਪਮੈਂਟ ਬਲਾਕਾਂ ਵਿਚੋਂ 84 ਵਿਚ ਹਾਲਤ ਬਹੁਤ ਮੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ 16 ਵਿਚ ਸਥਿਤੀ ਚਿੰਤਾਜਨਕ ਹੈ। ਬਾਕੀ 38 ਬਲਾਕਾਂ ਵਿਚ ਪਾਣੀ ਸਹੀ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਕਿਤਨਾ ਕੁ ਸਮਾਂ ਮਿਲੇਗਾ, ਰੱਬ ਹੀ ਜਾਣਦਾ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕੇਵਲ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਲਈ ਹੀ ਪੰਜਾਬ ਕੋਲ ਤਕਰੀਬਨ 1.47 ਮਿਲੀਅਨ ਹੈਕਟੇਅਰ ਪਾਣੀ ਦੀ ਸਲਾਨਾ ਘਾਟ ਹੈ। ਹਰੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਝੋਨੇ ਹੇਠਲਾ ਰਕਬਾ 10 ਗੁਣਾ ਤੋਂ ਵੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਵਧ ਜਾਣ ਨਾਲ ਪਾਣੀ ਦੀ ਲਾਗਤ ਵੀ ਵਧ ਗਈ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਭੂਗੋਲਿਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਇਕ ਕਿੱਲੋ ਚਾਵਲ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਪੰਜ ਟਨ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪਾਣੀ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਲੁਧਿਆਣਾ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਲ 2025 ਤੱਕ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਟਿਊਬਵੈੱਲ ਇਕ ਬੂੰਦ ਪਾਣੀ ਵੀ ਖੇਤਾਂ ਨੂੰ ਮੁਹੱਈਆ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਣਗੇ। ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਸੁੱਖ-ਸਹੂਲਤਾਂ ਲਈ ਪਾਣੀ ਜਿਹੇ ਨਿਰਮਲ ਸੋਮੇ ਨੂੰ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਗੰਧਾਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਅਨਮੋਲ ਦਾਤ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਦੇਰ ਜਿਉਂਦਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕੇਗਾ।

ਸਾਡੇ ਮਹਾਨ ਗ੍ਰੰਥ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਪਾਣੀ ਦੀ ਜੋ ਅਹਿਮੀਅਤ ਦਰਸਾਈ ਗਈ ਹੈ ਉਸ ਤੋਂ ਸਹੀ ਸੇਧ ਲੈ ਕੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਕੁਦਰਤੀ ਅਤੇ ਨਾ-ਨਵਿਆਉਣ ਯੋਗ ਲਾਸਾਨੀ ਦਾਤ ਦਾ ਬਚਾਅ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਭਾਰਤ ਸਰਕਾਰ ਨੇ 2003 ਵਿਚ ਪਾਣੀ ਵਰ੍ਹਾ ਮਨਾਇਆ ਪਰ ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਤਾਂ ਹੀ ਸਾਰਥਕ ਹੈ ਜੇ ਸਰਕਾਰ ਪਾਣੀ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਪ੍ਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਕਰੇ। ਸਰਕਾਰੀ, ਗੈਰ-ਸਰਕਾਰੀ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ, ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਅਤੇ ਬੁੱਧਜੀਵੀ ਵਰਗ ਨੂੰ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਦਰਸਾਈ ਪਾਣੀ ਦੀ ਮਹਿਮਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਾਰਗ ਦਰਸ਼ਨ ਲਈ ਵਰਤਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸਲਾਮ ਦਾ ਜਨਮ ਚਾਹੇ ਪਾਣੀ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋਇਆ ਪਰ ਇਸ ਵਿਚ ਵੀ ਪਾਣੀ ਵਾਲੀ ਜਗ੍ਹਾ ਨੂੰ ਸਵਰਗ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਇਸ ਵਿਚ ਪਾਣੀ ਨੂੰ ਉਹ ਕੇਂਦਰੀ ਸਥਾਨ ਹਾਸਿਲ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜੋ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਿਚ ਜਾਂ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਜਲ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਸੋ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਲੋੜ ਹੈ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਅਸੀਂ ਗਿਆਨ ਦੇ ਭੰਡਾਰ, ਵਿਸ਼ਵਨੁਰ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਰੂਪੀ ਸਮੁੰਦਰ ਵਿਚ ਡੁਬਕੀ ਲਾਈਏ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ ਰੂਪੀ ਮੋਤੀ ਚੁਣ ਕੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖੀਏ। ਸਕੂਲਾਂ, ਕਾਲਜਾਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਥਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਜਲ ਦੀ ਉੱਤਮਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਮਹਾਂਵਾਕ ਲੈ ਕੇ ਲਿਖੀਏ ਅਤੇ ਇਸ ਪਾਵਨ ਦਾਤ ਨੂੰ ਬਚਾਉਣ ਦਾ ਹਰ ਸੰਭਵ ਉਪਰਾਲਾ ਕਰੀਏ। ਮੌਜੂਦਾ ਜਲ ਸੰਕਟ, ਜੋ ਸਮੁੱਚੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਇਕ ਦਰਪੇਸ਼ ਚੁਣੌਤੀ ਹੈ, ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਸਿਰਫ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਤੋਂ ਸੇਧ ਲੈ ਕੇ ਹੀ ਪਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਉੱਠੋ, ਜਾਗੋ, ਹੋਸ਼ ਸੰਭਾਲੋ, ਅਜਿਹਾ ਨਾ ਹੋਵੇ ਕਿ ਪਾਣੀ ਪੁਲਾਂ ਤੋਂ ਲੰਘਣ ਲਈ ਵੀ ਨਾ ਬਚੇ....।

ਵਰ੍ਹਦੇ ਬੰਬਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ

ਸਰਵਣ ਸਿੰਘ ਬੀਰ*

ਬਰ੍ਹਮਾਂ ਵਿਚ 8-12-1941 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਜਾਪਾਨੀਆਂ ਦੇ ਨਿੱਤ ਦੇ ਹਵਾਈ ਹਮਲਿਆਂ ਸਦਕਾ ਜਦੋਂ ਜੰਗ ਦੇ ਭਾਂਬੜ ਬਲਣ ਲੱਗੇ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਬਰ੍ਹਮਾਂ ਫਰੰਟੀਅਰ ਫੋਰਸ ਦੀ ਪਿਆਬੋਈ ਛਾਉਣੀ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਪਿੱਛੇ ਹਟਦੇ ਹੋਏ ਇਰਾਵਦੀ ਨਦੀ ਦੇ ਕੰਢੇ ਵਸੇ ਸੁਏਬੇ ਸ਼ਹਿਰ ਆਣ ਡੇਰਾ ਲਾਇਆ। ਇਸ ਥਾਂ ਤੇ ਸਾਡੇ ਨਾਇਕ ਜੈ ਸਿੰਘ ਦਾ ਹੁਕਮ ਸੀ ਕਿ ਬੰਬਾਰੀ ਸਮੇਂ ਤਬਾਹ ਹੋਏ ਕਿਸੇ ਵੀ ਧਾਰਮਿਕ ਸਥਾਨ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਗੀਤਾ, ਕੁਰਾਨ ਜਾਂ ਬਾਈਬਲ ਆਦਿ ਜੋ ਵੀ ਗ੍ਰੰਥ ਮਿਲ ਜਾਵੇ ਉਸ ਨੂੰ ਪੂਰੇ ਸਤਿਕਾਰ ਨਾਲ ਭਾਰਤ ਜਾ ਰਹੇ ਜਖਮੀਆਂ ਦੇ ਹਵਾਈ ਜਹਾਜ਼ਾਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਜਖਮੀ ਮੁਸਾਫਿਰ ਦੇ ਸਪੁੱਰਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਕਿ ਉਹ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥ ਲਾਹੌਰ, ਰਾਵਲਪਿੰਡੀ, ਕਰਾਚੀ ਜਾਂ ਲਖਨਊ ਆਦਿ ਸ਼ਹਿਰ ਦੇ ਕਿਸੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸਥਾਨ ਤੇ ਪੁੱਜ ਜਾਵੇ। ਇਹ ਸਿਲਸਿਲਾ ਅਪ੍ਰੈਲ 1942 ਦੇ ਅੰਤ ਤੱਕ ਤਾਂ ਚੱਲਦਾ ਰਿਹਾ ਪਰ ਭਾਰੀ ਬੰਬਾਰੀ ਕਾਰਨ ਜਦੋਂ ਹਵਾਈ ਅੱਡਾ ਵੀ ਤਬਾਹ ਹੋ ਗਿਆ ਤੇ ਜਹਾਜ਼ ਵੀ ਬੰਦ ਹੋ ਗਏ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਹ ਕਿਲੋ ਵਜ਼ਨੀ ਬਾਬਾ (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ) ਜੋ ਪੱਥਰ ਦੇ ਛਾਪੇ ਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਕਿਤੇ ਪੰਝੀ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਤੋਂ ਬਰ੍ਹਮਾਂ ਦੀ ਸੁਏਬੇ ਛਾਉਣੀ ਗਿਆ ਹੋਵੇਗਾ, ਦੇ ਕਾਬੂ ਆ ਗਏ। ਅਸੀਂ ਸਾਰਿਆਂ ਨੇ ਨਾਇਕ ਜੈ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਬੇਨਤੀ ਕੀਤੀ ਕਿ ਜਦ ਬੇਅਦਬੀ ਤੋਂ ਡਰਦਿਆਂ ਬਾਕੀ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥ ਸਸਕਾਰੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ ਤਾਂ ਆਪਾਂ ਵੀ ਬਾਬੇ ਨੂੰ ਸਸਕਾਰ ਦਈਏ। ਪਰ ਧਾਰਮਿਕ ਅਕੀਦੇ ਵਾਲਾ ਸਾਡਾ ਨਾਇਕ ਜੈ ਸਿੰਘ ਟੱਸ ਤੋਂ ਮੱਸ ਨਾ ਹੋਇਆ। ਸਗੋਂ ਸਾਨੂੰ ਗਾਲਾਂ ਕਢਦਾ ਹੋਇਆ ਕਹਿਣ ਲੱਗਾ, “ਸਾਲੇ ਛੋਕਰੇ! ਕਰਦੇ ਕੀ ਫਿਰਦੇ ਐ”?

ਛੇਕੜ ਅਸੀਂ ਫੌਜੀ ਕਾਨਵਾਈ ਨਾਲ ਬਾਬੇ ਨੂੰ ਟਰੱਕ ਤੇ ਚੁੱਕੀਂ ਅਪ੍ਰੈਲ ਦੇ ਆਖਰੀ ਦਿਨਾਂ ਵਿਚ ਅੰਤਾਂ ਦੀ ਗਰਮੀ ਵਿਚ ਕਲੇਮੀਓ ਦੇ ਰਸਤੇ ਯੇਊ ਸ਼ਹਿਰ ਦੇ ਬਾਹਰ ਵਾਰ ਪਹੁੰਚ ਗਏ। ਜਿਥੇ ਮਲੇਰਕੋਟਲਾ ਸਟੇਟ ਫੋਰਸਿਜ ਦੀ ਸੈਪਰ ਮਾਈਨਰਜ਼ ਦੀ ਐਡਵਾਂਸ ਪਾਰਟੀ ਦੇ ਆਰਜ਼ੀ ਪੁੱਲ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਰੁੱਝੇ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਕੁੱਝ ਚਿਰ ਰੁੱਕਣਾ ਪਿਆ। ਅਜੇ ਅਸੀਂ ਕਾਨਵਾਈ ਸਮੇਤ ਟਰੱਕ ਰੋਕੀਂ ਖੜ੍ਹੇ ਸੀ ਕਿ 60 ਜਾਪਾਨੀ ਬੰਬਾਰਾਂ ਨੇ ਹਮਲਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਪਰ ਚੰਗੇ ਭਾਗਾਂ ਨੂੰ ਬੰਬ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਨਦੀ ਵਿਚ ਜਾ ਡਿੱਗੇ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਨੁਕਸਾਨ ਘੱਟ ਹੋਇਆ। ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਸਾਡਾ ਡਰਾਈਵਰ ਸੰਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਬਾਲੀਆਂ ਮਸ਼ੀਨਗੰਨ ਦੇ ਬਰੱਸਟ ਨਾਲ ਮਾਰਿਆ ਗਿਆ ਤੇ ਸਪੇਅਰ ਫੱਟੜ ਹੋ ਗਿਆ। ਫਿਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਨਾਇਕ ਜੈ ਸਿੰਘ ਦੇ ਹੁਕਮ ਨਾਲ ਬਾਬੇ ਨੂੰ ਸਿਰ ਤੇ ਚੁੱਕ ਲਿਆ ਤੇ ਬਿੱਖੜੇ ਪਹਾੜੀ ਰਸਤੇ, 100 ਮੀਲ ਦੂਰ ਵਸੇ ਕਲੇਵੇ ਕਸਬੇ ਨੂੰ ਪੈਦਲ ਟੁਰ ਪਏ।

ਯੇਊ ਨਦੀ ਪਾਰ ਹੁੰਦਿਆਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਵੇਖਿਆ ਕਿ ਲੋਕ ਬਰ੍ਹਮਾਂ ਸਰਕਾਰ ਦੀ ਫੂਕੀ ਜਾ ਰਹੀ 9 ਕਰੋੜ ਰੁਪਇਆਂ ਦੀ ਅਧਸੜੀ ਕਰੰਸੀ ਚੋਂ ਲੋਧਾਂ ਦੇ ਨੋਟ ਚੁੱਕ ਰਹੇ ਸਨ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਜੈ ਸਿੰਘ ਦੇ ਹੁਕਮ ਨਾਲ ਲਲਚਾਏ ਮੂੰਹ ਵਿਚ ਕੌੜਾ ਘੁੱਟ ਭਰ ਕੇ ਅੱਗੇ ਵੱਧ ਗਏ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਕਹੀ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ, “ਕੰਜਰ ਦਿਉ ਛੋਕਰਿਉ! ਮੋਤ ਤੋਂ ਡਰੇ-ਕਿਉਂ ਨੋਟਾਂ ਮੂਹਰੇ ਮੂੰਹ ਟੱਡੀ ਖੜ੍ਹੇਉ।”

ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਉਸ ਥਾਂ ਤੇ ਪੁੱਜ ਗਏ ਜਿਥੇ ਛਿੰਦਵਿਨ ਨਦੀ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਕਲੇਵੇ ਕਸਬੇ ਪੁੱਜਣਾ ਸੀ ਤੇ ਭਾਭਤ

*ਮਹਿਣਾ ਚੌਕ, ਬਠਿੰਡਾ।

ਨੂੰ ਜਾਣ ਵਾਲੇ, ਚਾਂਗਰਾ ਮਾਰਦੇ ਹਾਥੀਆਂ ਵਾਲੇ ਬਿੱਖੜੇ ਪੈਦਲ ਪਹਾੜੀ ਰਾਹ ਟੁਰ ਪੈਣਾ ਸੀ। ਇਸ ਥਾਂ ਤੇ ਕੋਈ ਦੋ ਕੁ ਹਜ਼ਾਰ ਜ਼ਖਮੀ ਭੁੰਜੇ ਪਈਆਂ ਸਟਰੈਚਰਾਂ ਤੇ ਹਾਥੇ ਕੁਰਲਾਹਟ ਕਰਦੇ ਭਾਰਤ ਜਾਣ ਦੀ ਹੁੰਦਲੀ ਜੇਹੀ ਆਸ ਵਿਚ ਪਏ ਸਨ। ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਰਾਖੀ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਡਾਕਟਰ ਤੇ ਨਰਸਾਂ ਆਪਣੀਆਂ ਜਾਨਾਂ ਦੀ ਖੈਰ ਮੰਗਦਿਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨੀਲੇ ਅੰਬਰ ਹੇਠ, ਰੱਬ ਆਸਰੇ ਛੱਡ ਕੇ ਚਲੇ ਗਏ ਸਨ।

ਅਸੀਂ ਸਾਰਿਆਂ ਨੇ ਇੱਕ ਨਿਖਸਮੇਂ ਜਿਹੇ ਸਟੋਰ 'ਚ ਪਈ ਲੁੱਟ ਨੂੰ ਵੇਖ ਦੁੱਧ ਦੀਆਂ ਡੱਬੀਆਂ, ਚਾਹ, ਖੰਡ, ਘੀ ਤੇ ਜੈਮ ਆਦਿ ਝੋਲਿਆਂ ਵਿਚ ਭਰ ਲਿਆ ਤੇ ਸਟੀਮਰ ਰਾਹੀਂ ਨਦੀ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਇਰਾਦੇ ਨਾਲ ਛਿੰਦਵਿਨ ਨਦੀ ਕੰਢੇ ਹੀ ਸੋ ਗਏ।

ਅੱਧੀ ਰਾਤ ਹੋਈ ਤਾਂ ਲਲਕਾਰਾ ਪੈ ਗਿਆ ਤੇ ਭਾਜੜਾਂ ਪੈ ਗਈਆਂ। ਪਤਾ ਲੱਗਾ ਕਿ ਸਟੀਮਰ ਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਚੜ੍ਹਨ ਲਈ ਪੋੜੀ ਦੀ ਥਾਂ ਕੇਵਲ ਫੱਟਾ ਸੀ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਨਦੀ ਵਿਚ ਡਿੱਗਣੇ ਡਰਦਿਆਂ ਬੂਟਾਂ ਦੇ ਤਸਮੇ ਵੱਢ ਕੇ ਜਾ ਚੁੱਕੇ। ਪਰ ਵਿਚ ਵੜ ਕੇ ਪਤਾ ਈ ਨਾ ਲੱਗੇ ਕਿ ਕਿਹੜਾ ਚੜ੍ਹ ਗਿਆ ਤੇ ਕਿਹੜਾ ਰਹਿ ਗਿਆ।

ਏਨੇ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਖਲਾਸੀ (ਮੱਲਾਹ) ਸਟੀਮਰ ਹੀ ਨਾ ਤੋਰਨ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਰਜ਼ਾਮੰਦ ਹੋ ਗਏ ਤਾਂ ਗੋਰਿਆਂ ਤੇ ਕਾਲਿਆਂ ਦਾ ਝਗੜਾ ਪੈ ਗਿਆ। ਗੋਰੇ ਕਹਿਣ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜਾਣਾ ਹੈ ਤੇ ਕਾਲੇ ਕਹਿਣ ਅਸੀਂ। ਜੰਗ ਸਿਰਾਂ ਤੇ ਸੀ ਤੇ ਰਾਜਾ ਬਾਬੂ ਕੋਈ ਰਿਹਾ ਨਾ। ਅੰਤ ਫੈਸਲਾ ਤਾਂ ਕੀ ਹੋਣਾ ਸੀ ਸਗੋਂ ਟਾਮੀਰੀਨਾਂ ਚੱਲ ਗਈਆਂ ਤੇ ਸਟੀਮਰ ਲਹੂ ਲੁਹਾਣ ਹੋ ਗਿਆ। ਮੇਰੀ ਹਾਲਤ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਮੇਰੇ ਲੋਥਾਂ ਹੇਠ ਪਏ ਦੇ, ਮੂੰਹ ਵਿਚ ਗਰਮਾ ਗਰਮ ਖੂਨ ਆ ਗਿਆ। ਪਰ ਪਾਰ ਹੋਣ ਦੀ ਆਸ ਵਿਚ ਦੜ ਵੱਟ ਕੇ ਪਿਆ ਰਿਹਾ। ਮੈਂ ਵੇਖਿਆ ਕਿ ਨਾਇਕ ਜੈ ਸਿੰਘ ਬਾਬੇ ਨੂੰ ਗੋਦ ਵਿਚ ਸੰਭਾਲੀ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹੀ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਕਰਦਿਆਂ ਕਹੀ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਹੋ ਸੱਚੇ ਪਾਤਸ਼ਾਹ! ਲਾਜ ਰੱਖੀ। ਸਟੀਮਰ ਸਵੇਰ ਦੇ 4.00 ਵਜੇ ਪਾਰ ਲੱਗਿਆ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਸਾਰਿਆਂ ਨੇ ਕੱਪੜੇ ਉਤਾਰ ਕੇ ਨਦੀ ਵਿਚ ਖੂਨ ਦੇ ਦਾਗ ਲਾਹੇ ਅਤੇ ਤੁਰੰਤ ਨਿਚੋੜ ਕੇ ਪਾ ਲਏ। ਸਿਪਾਹੀ ਹਾਕਮ ਸਿੰਘ ਗੁਰੂਸਰ ਨੇ ਬਾਲਣ ਇਕੱਠਾ ਕਰਕੇ ਚਾਹ ਦਾ ਪਤੀਲਾ ਧਰਿਆ ਤਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਅੱਗੇ ਤੋਂ ਪਹੁੰਚੀਆਂ ਜਾਪਾਨੀ ਤੋਪਾਂ ਦੇ ਗੋਲੇ ਆ ਡਿੱਗੇ। ਬੱਸ ਫਿਰ ਕੀ ਸੀ, ਬਾਬੇ ਨੂੰ ਚੁੱਕੀ 11 ਮੀਲ ਬਾਹਰ ਜਾ ਕੇ ਦਮ ਲਿਆ। ਦੁਬਾਰਾ ਚਾਹ ਬਣਾਈ ਤੇ ਝੋਲੇ ਵਿਚ ਪਏ ਬਿਸਕੁਟਾਂ ਨਾਲ ਪੇਟ ਪੂਜਾ ਕਰਕੇ ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਪਏ।

ਅਗਲੇ ਪੜਾਅ ਤੇ ਮੈਂ ਅਤੇ ਬਾਬੂ ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਜੈ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਬੇਨਤੀ ਕੀਤੀ ਕਿ ਸਾਡੀ ਤਾਂ ਭਿਆਂ ਐ। ਸਾਥੋਂ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਬਾਬਾ ਚੁੱਕੀਦਾ ਅਤੇ ਜੇ ਲਿਜਾਣਾ ਹੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਹੈਵਰਸੈਕ (ਪਿੱਠੂ) ਵਿਚ ਪਾ ਲਈਏ। ਜਦੋਂ ਸਾਡੇ ਨਾਲ ਦਿਆਂ ਨੇ ਵੀ ਮਲਮੀ ਜਿਹੀ ਜੀਭ ਨਾਲ ਹੁੰਗਾਰਾ ਭਰਿਆ ਤਾਂ ਫੈਸਲੇ ਅਨੁਸਾਰ ਤੁਰੰਤ ਬਾਬੇ ਨੂੰ ਪਿੱਠੂ ਵਿਚ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਕਰ ਲਿਆ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਵਾਰੇ ਵਾਰੀ ਚੁੱਕਦੇ ਪਰ ਮੈਨੂੰ ਸਾਰਿਆਂ ਨਾਲੋਂ ਛੋਟਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕੇਵਲ ਚੌਰ ਚੁੱਕਣ ਦੀ ਡਿਊਟੀ ਲਾ ਦਿੱਤੀ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਲੋਥਾਂ ਨੂੰ ਚੀਰਦੇ ਅੱਗੇ ਵੱਧਣ ਲੱਗੇ। ਰਸਤੇ ਵਿਚ ਭੁੱਖੇ ਮਰਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਨਾਗਿਆਂ ਦੇ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚੋਂ ਭੁੰਨ ਕੇ ਟੰਗੇ ਹੋਏ ਝੋਟੇ ਖਾਧੇ ਤੇ ਸ਼ਰਾਬ ਵੀ ਪੀਤੀ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਬਾਬਾ ਚੁੱਕੀ ਲਿਜਾ ਰਹੇ ਸੀ ਇਸੇ ਲਈ ਧੌਣਾਂ ਸੁੱਟੀ ਜੈ ਸਿੰਘ ਦੀ ਜਾਨ ਨੂੰ ਕੋਸੀ ਜਾਂਦੇ। ਉਧਰ ਮੀਂਹ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਬਾਕੀ ਦੇ ਫੌਜੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਗਰਾਊਂਡ ਸ਼ੀਟਾਂ (ਬਰਸਾਤੀਆਂ) ਰਾਤ ਨੂੰ ਉਪਰ ਲੈਣੀਆਂ, ਪਰ ਅਸੀਂ ਬਾਬੇ ਦੇ ਸਤਿਕਾਰ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖਦਿਆਂ ਉਸ ਨੂੰ ਮਚਾਨ ਤੇ ਟਿਕਾ ਕੇ ਬਰਸਾਤੀ ਉੱਤੇ ਦੇ ਦੇਣੀ ਤੇ ਆਪ ਹੇਠਾਂ ਲੇਟ ਕੇ ਭਾਣਾ ਮੰਨਦਿਆਂ ਮੱਛਰਾਂ ਦੇ ਹੇਠ ਰਾਤ ਗੁਜ਼ਾਰਨੀ।

ਬਾਬੇ ਦੀ ਮਜ਼ਬੂਰੀ ਕਾਰਨ ਅਸੀਂ ਨਾਗਿਆਂ ਦੇ ਘਰਾਂ 'ਚੋਂ ਧਾਨ ਭਾਲ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਲੱਤ ਨਾਲ ਚੱਲਣ ਵਾਲੀ ਉੱਖਲੀ ਵਿਚ ਕੁੱਟ ਕੇ ਚੌਲ ਕੱਢਣੇ ਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਕੋਲੇ ਦੀਆਂ ਕੱਚੀਆਂ ਫਲੀਆਂ ਵਿਚ ਲੂਣ ਮਿਰਚਾਂ ਪਾ ਕੇ ਉਬਾਲਣਾ ਤੇ ਕੋਲੇ ਦੇ ਪੱਤਿਆਂ ਤੇ ਹੀ ਪਰੋਸ ਕੇ ਆਂਤੜੀਆਂ ਠੰਢੀਆਂ ਕਰਨੀਆਂ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਭਾਰਤ ਬਰੂਮਾਂ ਸਰਹੱਦ ਦੇ ਤਾਮ੍ਹੂ ਰੋਡ ਪਹੁੰਚ ਗਏ। ਬੜਾ ਚਾਅ ਸੀ ਭਾਰਤ ਦੀ ਧਰਤੀ ਦੀ ਛੋਹ ਦਾ। ਪਰ ਬਦਕਿਸਮਤੀ ਨਾਲ ਮੈਨੂੰ ਤਾਂ 105 ਦਾ ਬੁਖਾਰ ਚੜ੍ਹ ਗਿਆ। ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਮੇਰੇ ਕਾਫਲੇ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਵਰ੍ਹਦੇ ਮੀਂਹ ਵਿਚ ਤੰਬੂਆਂ ਹੇਠ ਬਣੇ ਖਸਤਾ ਹੋਏ ਫੌਜੀ ਹਸਪਤਾਲ ਵਿਚ ਜਾ ਦਾਖਲ ਕੀਤਾ ਤੇ ਤਸੱਲੀ ਵਜੋਂ ਆਪ ਅੱਗੇ ਟੁਰ ਪਏ।

ਮੈਂ ਸੋਚਿਆ ਕਿ ਹਸਪਤਾਲ ਵਾਲੇ ਸ਼ਾਇਦ ਮੈਨੂੰ ਕਿਸੇ ਐਂਬੂਲੈਂਸ ਵਿਚ ਅੱਗੇ ਭੇਜਣਗੇ। ਪਰ ਵੇਖਿਆ ਕਿ ਢੋਆ ਢੁਆਈ ਲਈ ਇੱਕ ਅਣਛੱਤਿਆ ਸਿਵੀਲੀਅਨ ਟਰੱਕ ਰਿਕੁਈਜੀਸ਼ਨ ਕਰਕੇ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਦਿਨ ਤਾਰੀਖ ਸ਼ਾਇਦ 15 ਮਈ, 1942 ਦੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਜਿਸ ਟਰੱਕ ਵਿਚ ਮੈਨੂੰ ਤੇ ਹੋਰਨਾਂ ਮਰੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਲਿਜਾਇਆ ਗਿਆ ਉਸ ਵਿਚ ਮੇਰੇ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਗਿਆਰਾਂ ਸੰਗੀਨਾਂ ਵੱਜੀਆਂ ਵਾਲਾ ਗੋਰਖਾ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸਿਰ ਵਿਚ ਗਰਨੇਡ ਵੱਜਿਆ ਫੌਜੀ ਪਏ ਸੀ। ਗੱਲ ਕੀ ਉੱਤੇ ਮੀਂਹ ਪਏ ਤੇ ਹੇਠਾਂ ਖਤਰਨਾਕ ਕੱਚੀ ਪਹਾੜੀ ਸੜਕ। ਟਰੱਕ ਝੁੱੜ ਹੀ ਦੂਰ ਚੱਲਿਆ ਤੇ ਦੋਵੇਂ ਜ਼ਖਮੀ ਜੁਆਨ ਚੱਲ ਵੱਸੇ। ਹੁਣ ਟਰੱਕ ਜਿਹੜੇ ਪਾਸੇ ਟੇਢਾ ਹੁੰਦਾ ਲੋਥ ਮੇਰੇ ਉੱਤੇ ਆ ਡਿੱਗਦੀ। ਏਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੋਥਾਂ ਦੀ ਲੋਟ ਪੋਟ ਵਿਚ ਸਾਡਾ ਇਹ ਟਰੱਕ ਅੱਧੀ ਰਾਤ ਨੂੰ ਪਲੇਲ ਕਸਬੇ ਪੁੱਜਾ, ਜਿਥੇ ਦੋਵੇਂ ਲੋਥਾਂ ਹਸਪਤਾਲ ਦੇ ਸਪੁਰਦ ਕੀਤੀਆਂ। ਟਰੱਕ ਵਿਚੋਂ ਉਤਰ ਕੇ ਬਾਕੀ ਦੀ ਰਾਤ ਮੈਂ ਹਸਪਤਾਲ ਵਿਚ ਮੰਡਰਾਉਂਦੀ ਰਾਤ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਦਿਆਂ ਬਿਤਾਈ।

ਸਵੇਰ ਹੋਈ ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਨਿੱਖੜੇ ਸਾਥੀ ਵੀ ਬਾਬੇ ਨੂੰ ਚੁੱਕੀਂ ਆ ਮਿਲੇ। ਉਥੇ ਵੇਖਿਆ ਕਿ ਰਿਆਸਤ ਪਟਿਆਲੇ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਪਟਿਆਲਾ ਇਨਫੈਂਟਰੀ ਦੇ ਜੁਆਨ ਪੱਟੀਦਾਰ ਪੱਗਾਂ ਬੰਨ੍ਹੀ, ਉੱਤੇ ਚੱਕਰ ਲਾਈ ਬੈਠੇ ਹਨ। ਦਾੜ੍ਹੀਆਂ ਬੰਨ੍ਹੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਸਾਨੂੰ ਵੇਖ ਉਹਨਾਂ ਜਦੋਂ ਹਮਦਰਦੀ ਵਜੋਂ ਫੌਜੀ ਮੱਗਾਂ ਵਿਚ ਚਾਹ ਲਿਆ ਕੇ ਦਿੱਤੀ ਤਾਂ ਮੈਂਥੋਂ ਅੱਕੇ ਹੋਏ ਤੋਂ ਰਿਹਾ ਨਾ ਗਿਆ। ਚਾਹ ਦੀ ਘੁੱਟ ਭਰਦਿਆਂ ਬੇਨਤੀ ਕੀਤੀ ਕਿ ਆਹ ਸਾਂਭੋ ਬਾਬਾ, ਤੇ ਏਹਨੂੰ ਛੇਤੀ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਲੈ ਜਾਓ, ਅਸੀਂ ਤਾਂ ਬਾਬੇ ਨੇ ਬੜੇ ਠਿੱਠ ਕੀਤੇ। ਮੇਰੇ ਇਹ ਖਰ੍ਹਵੇਂ ਬੋਲ ਸੁਣ ਕੇ ਪਟਿਆਲਾ ਇਨਫੈਂਟਰੀ ਦੇ ਜੁਆਨ ਅੱਖੇ ਤਾਂ ਹੋਏ ਪਰ ਤੁਰੰਤ ਹੀ ਜਾਪਾਨੀਆਂ ਦੇ 30 ਬੰਬਾਰਾਂ ਦੇ ਐਨ ਉਪਰ ਆ ਜਾਣ ਕਾਰਨ ਮੇਰੀ ਮਜ਼ਬੂਰਨ ਕਹੀ ਗੱਲ ਆਈ ਗਈ ਹੋ ਗਈ। ਉੱਧਰ ਮਨੀਪੁਰ ਦੀ ਰਾਜਧਾਨੀ ਦੇ ਇੰਫਾਲ ਸ਼ਹਿਰ ਤੇ ਬੰਬਾਰੀ ਦੇ ਧਮਾਕੇ ਸੁਣੇ ਜਾ ਰਹੇ ਸਨ ਤੇ ਏਧਰ ਪਹਿਲੀ ਵੇਰ ਬੰਬਾਂ ਦਾ ਨਜ਼ਾਰਾ ਵੇਖਣ ਵਾਲੇ ਫੌਜੀ ਲੜਖੜਾਉਂਦੀਆਂ ਲੱਤਾਂ ਨਾਲ ਬਾਬੇ ਨੂੰ ਚੁੱਕੀਂ ਫੌਜੀ ਕੈਪ ਦੇ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਸਾਹਿਬ ਵੱਲ ਜਾ ਰਹੇ ਸਨ।

ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਰਾਜਸੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ

ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰੇਖੀ*

ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਸਿੱਖਾਂ ਦਾ ਅਨਮੋਲ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਸੰਪਾਦਨ ਪੰਜਵੇਂ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ 1604 ਈ. ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਇਸ ਵਿਚ ਪਹਿਲੇ ਪੰਜ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਅਤੇ ਨੌਵੇਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬਾਣੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਪੂਰਬ-ਕਾਲੀ ਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਹਿੰਦੂ ਭਗਤਾਂ, ਮੁਸਲਿਮ ਸੂਫੀਆਂ, ਭੱਟਾਂ ਆਦਿ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਵੀ ਦਰਜ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਅੱਜ ਕੱਲ੍ਹ 'ਆਦਿ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ' ਜਾਂ 'ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ' ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿੱਖਾਂ ਦਾ ਇਹ ਪਰਮ, ਪਰਮਾਣਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥ ਹੈ।

ਇਸ ਪਵਿੱਤਰ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਸਰਵ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਪਰਮਾਤਮਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਵਿਚ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚ ਗੁਰੂਆਂ ਦੀ ਜੀਵਨੀ ਜਾਂ ਹੋਰ ਚਮਤਕਾਰਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਕੋਈ ਸਮੱਗਰੀ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਇਕ ਆਤਮਿਕ ਗਿਆਨ ਦਾ ਖਜ਼ਾਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਦਾ ਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ਾ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਗ੍ਰੰਥ ਨੇਕ, ਇਮਾਨਦਾਰ ਅਤੇ ਉੱਚੇ ਦਰਜ ਦਾ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਜੀਣ ਸੰਬੰਧੀ ਹਦਾਇਤਾਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੱਚ ਦੇ ਖੋਜੀਆਂ ਨੂੰ ਮਾਰਗ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਸੱਚੇ ਮਨ ਨਾਲ ਉਸ ਮਾਰਗ ਤੇ ਚਲਦੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾਂ ਨਾਲ ਆਤਮਿਕ ਰਿਸ਼ਤਾ ਕਾਇਮ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੈਵੀ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਆਤਮਿਕ ਆਨੰਦ ਦਾ ਸੋਮਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਡੂੰਘਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਮਕਾਲੀ ਰਾਜਸੀ ਹਾਲਤ ਅਤੇ ਰਾਜਤੰਤਰ ਦਾ ਅਮੁੱਲਾ ਗਿਆਨ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗੁਰੂ ਕਾਲ ਸੰਬੰਧੀ ਸਭ ਤੋਂ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਸ੍ਰੋਤ ਹੈ।

ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਕਈ ਥਾਂ ਤੇ ਸ਼ਬਦ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਸਮਕਾਲੀ ਹਾਕਮਾਂ ਤੇ ਸ਼ਾਸਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਬਾਰੇ ਵੱਡਮੁੱਲਾ ਉਲੇਖ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਪਤਾ ਚਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਹਾਕਮ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਹਿਲਕਾਰ ਔਤਿਆਚਾਰੀ ਸਨ ਜੋ ਨਿਰਦੋਸ਼ ਜਨਤਾ ਦਾ ਖੂਨ ਨਿਚੋੜ ਰਹੇ ਸਨ। ਕਲਜੁਗ ਛੁਰੀ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਸੀ ਅਤੇ ਰਾਜੇ ਕਸਾਈ ਬਣ ਚੁੱਕੇ ਸਨ।¹ ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀ ਬਾਣੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਵੇਲੇ ਰਾਜੇ ਸ਼ੇਰ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਸਨ ਅਤੇ ਮੁਕੱਦਮ ਕੁੱਤੇ ਦਾ, ਜੋ ਪਰਜਾ ਦਾ ਅੰਨ੍ਹੇਵਾਹ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਜੋਕਾਂ ਵਾਂਗ ਖੂਨ ਚੂਸ ਰਹੇ ਸਨ। ਅਹਿਲਕਾਰ ਅਤੇ ਨੌਕਰ-ਚਾਕਰ ਸ਼ੇਰਾਂ ਦੀਆਂ ਨਹੁੰਦਰਾਂ ਸਨ ਜੋ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਘਾਤ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਸਨ। ਸੀਹ ਰਾਜੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕੁੱਤਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਖੂਨ ਪੀ ਰਹੇ ਸਨ।²

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਦਰਜ ਕੀਤੇ ਇਕ ਸਲੋਕ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਰਾਜੇ ਦੀ ਉਪਮਾ ਲੋਭ ਨਾਲ, ਪਟਵਾਰੀ (ਮਹਿਤਾ) ਦੀ ਪਾਪ ਨਾਲ, ਸਿਕਦਾਰ (ਪਰਗਨੇ ਦੇ ਹਾਕਮ) ਦੀ ਝੂਠ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਹੈ।³ ਗੁਰੂ

*ਲੈਕਚਰਾਰ, ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਖਾਲਸਾ ਕਾਲਜ, ਆਨੰਦਪੁਰ ਸਾਹਿਬ।

1. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਵਾਰ ਮਾਝ, ਮਹਲਾ ੧, ਪੰਨਾ ੧੪੫.

2. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਵਾਰ ਮਲੂਰ, ਪੰਨਾ ੧੨੮੮.

3. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਵਾਰ ਆਸਾ, ਸਲੋਕ ਮਹਲਾ ੧, ਪੰਨਾ ੪੬੮.

ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਕਥਨ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਹਾਕਮ ਵੀ ਝੂਠੇ ਸਨ ਤੇ ਪਰਜਾ ਵੀ ਝੂਠੀ ਸੀ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਪਾਸੇ ਝੂਠ ਦਾ ਪਸਾਰ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ।⁴ ਅਜਿਹੇ ਅਰਾਜਕਤਾ ਵਾਲੇ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਧਰਮ ਖੰਭ ਲਾ ਕੇ ਉਡ ਚੁੱਕਾ ਸੀ ਤੇ ਸਾਰੇ ਪਾਸੇ ਕੂੜ ਹੀ ਕੂੜ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ ਤੇ ਸੱਚ ਦਾ ਚੰਦਰਮਾ ਕਿਤੇ ਵੀ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਸੀ ਦਿੰਦਾ।⁵

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਆਪਣੀ ਅੰਤਲੀ ਉਦਾਸੀ ਸਮੇਂ 1521 ਈ. ਵਿਚ ਦੂਜੀ ਵਾਰ ਸੱਯਦਪੁਰ ਗਏ ਤਾਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਬਾਬਰ ਨੇ ਇਸ ਸ਼ਹਿਰ ਤੇ ਤੀਸਰਾ ਹਮਲਾ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਬਾਬਰ ਨੇ ਜੋ ਅੱਤਿਆਚਾਰ ਤੇ ਜ਼ੁਲਮ ਉਸ ਵੇਲੇ ਉਥੇ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਤੇ ਕੀਤੇ, ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਇਸ ਦੇ ਚਸ਼ਮਦੀਦ ਗਵਾਹ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਹਮਲਾਵਰਾਂ ਨੂੰ 'ਯਮ' ਆਖਿਆ ਜੋ ਬਾਬਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਬੁਲ ਤੋਂ ਆਇਆ ਸੀ ਅਤੇ ਜ਼ੋਰ-ਜ਼ਬਰ ਨਾਲ ਜਨਤਾ ਕੋਲੋਂ ਲੁੱਟ-ਮਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ (ਜੇਰੀ ਦਾਨ ਮੰਗਣ ਨਾਲ ਉਪਮਾ ਕੀਤੀ ਹੈ)। ਦਇਆ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦੋਵੇਂ ਸੱਯਦਪੁਰ ਵਿਚ ਅਲੋਪ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਸਨ ਅਤੇ ਸਭ ਪਾਸੇ ਕੂੜ ਤੇ ਝੂਠ ਹੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸੀ।⁶ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਕੋਮਲ ਹਿਰਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਕਹਿ ਤੇ ਅਸਹਿ ਅੱਤਿਆਚਾਰਾਂ, ਜ਼ਬਰ ਤੇ ਜ਼ੁਲਮ ਨੂੰ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਨਾ ਕਰ ਸਕਿਆ ਜੋ ਮੁਗਲਾਂ ਨੇ ਲੋਕਾਂ ਤੇ ਕੀਤੇ ਸਨ ਤੇ ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾਂ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਨ ਕਰਕੇ ਗਿਲਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, "ਪਰਮਾਤਮਾ ਲੋਕਾਂ ਤੇ ਇਤਨੇ ਜ਼ੁਲਮ ਹੋਏ, ਇਤਨੀ ਮਾਰ ਪਈ ਹੈ ਕਿ ਤੈਨੂੰ ਦਰਦ ਨਹੀਂ ਆਇਆ, ਤਰਸ ਨਹੀਂ ਆਇਆ?"⁷ ਚਾਹੇ ਬਾਬਰ ਦੀ ਇਹ ਜ਼ਬਰ-ਜ਼ੁਲਮ ਅਤੇ ਕਤਲਾਮ ਦੀ ਦੁਰਘਟਨਾ ਬੜੀ ਹੀ ਭਿਆਨਕ ਸੀ ਪਰ ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਮਾਲਕ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਸੀ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾਂ ਇਕੱਲਾ ਹੀ ਨਿਰਲੇਪ ਰਹਿ ਕੇ ਸਭ ਕੁਝ ਵੇਖ ਰਿਹਾ ਸੀ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਲੋਧੀ ਹਾਕਮਾਂ ਦੀ ਕਾਇਰਤਾ ਅਤੇ ਅਯੋਗਤਾ ਤੇ ਦੁੱਖ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਮੁਗਲ ਹਮਲਾਵਰਾਂ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਪਰਜਾ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਕਰਨ ਵਿਚ ਅਸਫਲ ਰਹੇ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਇਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਫਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਕੁੱਤਿਆਂ (ਲੋਧੀਆਂ) ਨੇ ਕੀਮਤੀ ਹੀਰਾ (ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ), ਮੁਗਲਾਂ ਦਾ ਸਫਲਤਾ ਪੂਰਨ ਵਿਰੋਧ ਨਾ ਕਰਕੇ, ਅਸਾਨੀ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕੋਈ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਤਿਕਾਰ ਨਾਲ ਯਾਦ ਨਹੀਂ ਕਰੇਗਾ।⁸

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਰਾਜਾ ਆਪਣੀ ਪਰਜਾ ਪ੍ਰਤਿ ਫਰਜ਼ਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਅਜਿਹਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾਂ ਉਸ ਕੋਲੋਂ ਰਾਜ ਭਾਗ ਖੋਹ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਪਰਜਾ ਦੀ ਭਲਾਈ, ਤਰੱਕੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੁਰੱਖਿਆ, ਰਾਜੇ ਦਾ ਧਰਮ ਕਰਤੱਵ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਰਾਜ ਨੂੰ ਨਿਆਇ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਸਮਝਦੇ ਸਨ।⁹ ਜਿਵੇਂ ਵਿਦਵਾਨ ਵਾਸਤੇ ਚੁਲੀ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਰਾਜੇ ਲਈ ਚੁਲੀ ਇਨਸਾਫ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਰਾਜੇ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪਰਜਾ ਪ੍ਰਤੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਅਤੇ ਨਿਆਇਸ਼ੀਲ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਚਾਹੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਰਾਜਤੰਤਰ ਹੀ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸੀ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸ ਰਾਜੇ ਦਾ ਰਾਜ ਜ਼ਿਆਦਾ ਦੇਰ ਸਥਿਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜੇ ਲੋਕਤੰਤਰ ਦੇ ਅਸੂਲਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਝੁਕਦਾ ਹੈ।¹⁰ ਰਾਜੇ ਨੂੰ ਨਿਆਇਸ਼ੀਲ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਦਾਨ-ਪੁੰਨ ਕਰਕੇ ਧਰਮ ਕਮਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।¹¹

4. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਵਾਰ ਆਸਾ, ਸਲੋਕ ਮਹਲਾ ੧, ਪੰਨਾ ੪੬੮.

5. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਵਾਰ ਮਾਝ ਕੀ, ਸਲੋਕ ਮਹਲਾ ੧, ਪੰਨਾ ੧੪੫.

6. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਤਿਲੰਗ, ਮਹਲਾ ੧, ਸ਼ਬਦ 5, ਪੰਨਾ ੭੨੨.

7. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਆਸਾ, ਮਹਲਾ ੧, ਪੰਨਾ ੩੬0.

8. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਆਸਾ, ਮਹਲਾ ੧, ਪੰਨਾ ੩੬0.

9. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਸਾਰੰਗ, ਮਹਲਾ ੧, ਪੰਨਾ ੧੨੪0.

10. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਮਾਰੂ, ਮਹਲਾ ੧, ਪੰਨਾ ੯੯੨.

11. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਸਾਰੰਗ, ਮਹਲਾ ੧, ਪੰਨਾ ੧੨੪0.

ਸੇ ਇਸ ਸਾਰੇ ਆਸ਼ੇ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, “ਤਖਤੈ ਬਹੈ ਤਖਤੈ ਕੀ ਲਾਇਕ”¹² ਅਰਥਾਤ ਲਾਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਹੀ ਰਾਜਾ ਬਣਨ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਰਾਜ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨਿਭਾਉਣ ਦੇ ਸਾਰੇ ਗੁਣ ਤੇ ਯੋਗਤਾਵਾਂ ਵਿਦਮਾਨ ਹੋਣ ਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ, ਦਇਆਲਤਾ, ਹਮਦਰਦੀ, ਪਰਜਾ ਪਾਲਨ, ਨਿਆਇਸ਼ੀਲਤਾ ਅਤੇ ਪੁੰਨ ਧਰਮ ਕਮਾਉਣ ਦੇ ਗੁਣ ਵਿਦਮਾਨ ਹੋਣ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਨੂੰ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਵੇਲੇ ਦੀ ਰਾਜਸੀ ਹਾਲਤ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਇਕ ਅਨਮੋਲ ਝਲਕ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੱਖੋਂ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਲੋਧੀ ਹਾਕਮਾਂ ਅਤੇ ਅਹਿਲਕਾਰਾਂ ਦੀ ਧੱਕੇਸ਼ਾਹੀ, ਅਨਿਆਂ, ਲੁੱਟ-ਖਸ਼ੁੱਟ ਅਤੇ ਆਯੋਗਤਾ ਬਾਰੇ ਪਤਾ ਚਲਦਾ ਹੈ। ਬਾਬਰ ਦੇ ਭਾਰਤਵਾਸੀਆਂ ਉੱਤੇ ਕੀਤੇ ਜ਼ਬਰ ਅਤੇ ਜੁਲਮ ਦੀ ਸਾਕਾਰ ਤਸਵੀਰ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਬਾਬਰ ਦੇ ਇਸ ਜ਼ਬਰ ਅਤੇ ਜੁਲਮ ਵਿਰੁੱਧ ਪੂਰਾ ਰੋਸ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਲੋਧੀ ਸਰਕਾਰ ਤੇ ਸਰਕਾਰੀ ਕਰਮਚਾਰੀਆਂ ਵਲੋਂ ਆਪਣੇ ਕਰਤੱਵਾਂ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾ ਨਿਭਾਉਣ ਕਰਕੇ ਆਪਣਾ ਪੂਰਾ ਗਿਲਾ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਦਰਜ ਕਈ ਸ਼ਬਦਾਂ ਤੋਂ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਰਾਜਸੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਝਲਕ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।

12. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਮਾਰੂ, ਮਹਲਾ ੧, ਪੰਨਾ ੯੯੨.

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ : ਵਿਸ਼ਵ ਸੰਦੇਸ਼

ਸਿਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ*

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦਾ ਪਵਿੱਤਰ ਅਤੇ ਪੂਜਨੀਕ ਗ੍ਰੰਥ ਹੈ। ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਦਰਜ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਛੇ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂਆਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬਾਕੀ ਸਮੁੱਚੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ, ਫਿਰਕਿਆਂ ਅਤੇ ਮੱਤਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਸੰਤਾਂ, ਭਗਤਾਂ ਅਤੇ ਸੂਫੀਆਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਸੰਪਾਦਨਾ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਵਿਸ਼ਵ-ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚੈ ਹੀ ਸਨਮੁੱਖ ਰੱਖਿਆ ਸੀ, ਇਸੇ ਵਾਸਤੇ ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਸਮਾਪਤੀ ਸਮੇਂ 'ਮੁੰਦਾਵਣੀ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੋ ਪੈਰਾਮ ਐਲਾਨਿਆ ਗਿਆ ਉਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧਨ ਸਮੁੱਚੇ ਸੰਸਾਰ ਵੱਲ ਹੈ :

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਸ ਥਾਲ ਰੂਪੀ ਮਹਾਨ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਤਿੰਨ ਵਸਤੂਆਂ ਪਰੋਸੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ—ਸਤਿ, ਸੰਤੋਖ ਅਤੇ ਵੀਚਾਰ। ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਭਿੰਨ-ਭੇਦ ਦੇ, ਇਕ ਮਨ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਇਰਾਦੇ ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲਵੇ, ਭੋਜਨ ਦੇ ਖਾਣ ਵਾਂਗ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਲਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਕਲਿਆਣ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕੇਵਲ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਕਲਿਆਣ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਬਲਕਿ ਸਮੁੱਚਾ ਵਿਸ਼ਵ ਜੋ ਕਿ ਅਗਿਆਨ ਦੇ ਅੰਧੇਰੇ ਵਿਚ (ਤਮ ਸੰਸਾਰ) ਸੜ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਵੀ ਮੁਕਤੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਸਰਬ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਕਲਿਆਣ ਹਿੱਤ ਹੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ਵ ਵੱਲ ਝਾਤੀ ਮਾਰਦੇ ਤਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਸਤਿ' ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਸਾਰੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਜੀਵ ਜੂਠ, ਫਰੇਬ ਅਤੇ ਅਗਿਆਨ ਦੀ ਪਕੜ ਵਿਚ ਆਏ ਹੋਏ ਹਨ। ਆਪਣੇ ਨਿੱਜੀ ਹਿੱਤਾਂ ਕਾਰਣ ਹਰ ਦੇਸ਼, ਹਰ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀ ਸੀਮਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਕਾਰਣ ਜੂਠ ਅਤੇ ਫਰੇਬ ਦਾ ਆਸਰਾ ਲੈ ਕੇ ਆਪਣੇ ਮੰਤਵ ਦੀ ਸਿਧੀ ਹਿੱਤ ਜੀਵਨ ਜੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਇਕ ਮੁਲਕ ਦਾ ਸੰਸਾਰ ਸਾਹਮਣੇ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਕਰਨਾ ਕਿ ਉਸ ਦਾ ਸੱਭਿਆਚਾਰ, ਉਸ ਦਾ ਧਰਮ, ਉਸ ਦੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਬਲਵਾਨ ਹੈ, ਇਹ ਵੀ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਅਸਤਿ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਹਰ ਧਰਮ ਮਾਨਵ ਦੀ ਬਰਾਬਰੀਅਤਾ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਦੂਜਾ ਵਿਚਾਰ 'ਸੰਤੋਖ' ਬਾਰੇ ਹੈ। ਸੰਤੋਖ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ। ਜਿੰਨਾਂ ਮਿਲਿਆ ਉਸੇ ਨੂੰ ਹੀ ਬਹੁਤ ਸਮਝਣਾ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੰਸਾਰਿਕ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦੀ ਭੁੱਖ ਖ਼ਤਮ ਨਹੀਂ ਹੋ ਰਹੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਲੰਮੀ ਦੌੜ ਲੱਗੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਅਸ਼ਾਂਤੀ ਹੈ। ਜਿੰਨਾਂ ਚਿਰ ਮਨੁੱਖ ਮਾਨਸਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਉਸ ਦੀ ਸਰੀਰਕ ਭੁੱਖ ਮਿਟ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ। ਅਜਿਹੀ ਮਾਨਸਿਕ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਕੇਵਲ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਓਟ ਲਇਆਂ ਹੀ ਆ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਸੰਸਾਰਿਕ ਕਲਿਆਣ ਹਿੱਤ ਤੀਜਾ ਪੱਖ ਸਤਿਗੁਰਾਂ ਨੇ 'ਵੀਚਾਰ' ਕਿਹਾ ਹੈ। ਵੀਚਾਰ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਬੁੱਧ-ਬਿਬੇਕ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨਾ, ਚੰਗੇ ਅਤੇ ਮਾੜੇ ਦਰਮਿਆਨ ਅੰਤਰ ਕਰ ਸਕਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ। ਮਾਨਵ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਵਿਚ ਕਿਹੜੀ

*280, ਮੈਡੀਕਲ ਇਨਕਲੇਵ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ (ਪੰਜਾਬ)।

ਗੱਲ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਹੜੀ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਹੈ ਇਸ ਨੂੰ ਸਮਝ ਕੇ ਜੀਵਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਅਪਨਾਉਣਾ, ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਆਚਾਰਾਤਮਿਕ ਪੱਖ ਹੈ। ਬਿਨਾਂ ਸਦਾਚਾਰਕ ਹੋਇਆਂ ਮਨੁੱਖ ਚੰਗਾ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਾਣੀ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦਾ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜੇਕਰ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਜੀਵ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਲੈਣ ਤਾਂ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਕਲਿਆਣ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਨਿੱਜੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਜੋੜਦੇ ਹਨ। ਮਾਨਵ ਵਿਉਹਾਰ ਵਿਚ ਨਿੱਜੀ ਪੱਖ ਤੋਂ 'ਹਉਮੈ' ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਅਵਗੁਣ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਜੀਵ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਨਾਲੋਂ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਤੋੜਦਾ ਹੈ। ਹਉਮੈ ਨੂੰ ਸਤਿਗੁਰਾਂ ਨੇ ਦੀਰਘ ਰੋਗ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਰੋਗੀ ਵਿਅਕਤੀ ਚੰਗਾ ਜੀਵਨ ਨਹੀਂ ਜਿਉਂ ਸਕਦਾ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਾਸਤੇ ਵੀ ਭਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਵਾਸਤੇ ਵੀ। ਇਸ ਦਾ ਮਾਨਸਿਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਮੂਲ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਇਸ ਮੂਲ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਜਨਮ ਤੋਂ ਹੀ ਦੇ-ਮੂੰਹ ਹਨ। ਇਕ ਚੰਗੇ ਪਾਸੇ ਵੱਲ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਮਾੜੇ ਪਾਸੇ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਗ ਡਾ. ਸਿਗਮੰਡ ਫਰਾਇਡ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ 'ਲਿੰਬੀਡੋ' ਕਿਹਾ ਹੈ। ਹਉਮੈ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਮਾੜੇ ਪੱਖ ਵੱਲ ਹੋ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਜੀਵ ਕਾਮ, ਕ੍ਰੋਧ, ਚਿੰਤਾ ਅਤੇ ਹੋਰ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਗੁਣਾਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਕੇ ਦੇਵ ਤੋਂ ਦੈਤ ਬੁੱਧ ਵੱਲ ਪਰਿਵਰਤਤ ਹੋਵੇਗਾ। ਜਨਮ ਤੋਂ ਹੀ ਇਸ ਉਪਰ ਅੰਕੁਸ ਲਗਾ ਕੇ ਰਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਨਿਯਮਤ ਹੋ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਦਗੁਣਾਂ ਵੱਲ ਤੋਰ ਦੇਵੇਗਾ।

ਹਉਮੈ ਨੂੰ ਮੋੜ ਦੇਣ ਵਾਸਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਵਿਸਤਾਰ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਹਉਮੈ ਦੇ ਜਾਲ ਅਧੀਨ ਸਾਰੇ ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਚੰਗੇ ਵੀ ਅਤੇ ਮਾੜੇ ਵੀ।

ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਵਿਤਕਰੇ ਕਾਰਨ ਅਸ਼ਾਂਤੀ ਫੈਲੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਕਰਨ ਵਾਸਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ-ਬਰਾਬਰੀ, ਇਸਤਰੀ-ਮਰਦ ਬਰਾਬਰੀ ਅਤੇ ਸਾਂਝੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਹਿੱਤ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਨਸਲੀ ਵਿਤਕਰਾ ਚਮੜੀ ਦੇ ਰੰਗ ਕਾਰਨ, ਇਲਾਕਾਈ ਪਛੜੇਪਨ ਕਾਰਨ, ਜਾਤੀ ਸੰਬੰਧ ਅਤੇ ਜਨਮ ਕਾਰਨ ਥਾਂ-ਥਾਂ ਆਪਣਾ ਰੰਗ ਵਿਖਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਚਾਹੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਅਮੀਰ ਦੇਸ਼ ਅਮਰੀਕਾ ਹੀ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਚਾਹੇ ਬਹੁ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਰੱਖਣ ਵਾਲਾ ਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਤੋਂ 'ਧਰਮ ਨਿਰਲੇਪਤਾ' ਦੀਆਂ ਵਡਿਆਈਆਂ ਦੀ ਸ਼ੋਧੀ ਮਾਰਨ ਵਾਲਾ ਭਾਰਤ ਦੇਸ਼ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਸਭ ਥਾਂ ਮਾਨਵ ਪ੍ਰਤਿ ਵਿਤਕਰਾ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦਲਿਤ-ਵਿਉਹਾਰ ਸਭ ਥਾਂ ਆਪਣਾ ਰੰਗ ਜਮਾਈ ਬੈਠਾ ਹੈ।

ਇਸਤਰੀ ਮਨੁੱਖੀ ਨਸਲ ਦੀ ਜਨਮਦਾਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਨਸਲ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਨ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਜਿਨਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਗ਼ੈਰ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਮਾਨਸਿਕ ਤਵਾਜ਼ਨ ਕਾਇਮ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ। ਅੱਜ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਵੀ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ ਤੇ ਇਸਤਰੀ ਸਮੁੱਚੇ ਮਾਨਵ ਭਾਈਚਾਰੇ ਅੱਗੇ ਇਸਤਰੀ ਪ੍ਰਤਿ ਦੁਰ-ਵਿਉਹਾਰ ਅਤੇ ਜਿਨਸੀ ਭੇਦ-ਭਾਵ ਵਾਲੇ ਵਤੀਰੇ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਸ਼ਿਕਾਇਤ ਕਰਦੀ ਨਜ਼ਰ ਆ ਰਹੀ ਹੈ। ਔਰਤ ਦੀ ਮੁਕਤੀ (ਫ੍ਰੀਮਨ ਲਿਬਰੇਸ਼ਨ) ਦਾ ਨਾਅਰਾ ਇਸ ਵਿਤਕਰੇ ਪ੍ਰਤਿ ਜਾਗਰੂਕ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਪਹਿਲੇ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸਤਰੀ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਆਵਾਜ਼ ਬੁਲੰਦ ਕੀਤੀ।

ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਰੁਚੀਆਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਸ਼ਵ-ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਾਲਾ ਸਮਾਜ ਸਿਰਜਣ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦੇਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ 'ਗਲੋਬੇਲਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ' ਦਾ ਚਰਚਾ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ ਤੇ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸੰਪਾਦਨਾ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਤਿਆਰੀ ਕਰਨਾ ਸਮੁੱਚੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਇਨਕਲਾਬ ਸੀ। ਇਹ ਉਹ ਗ੍ਰੰਥ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਮੁਸਲਮਾਨ ਸੂਫੀ, ਬਾਬਾ ਫਰੀਦ ਅਤੇ ਕਬੀਰ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਫਿਰਕਿਆਂ ਅਤੇ ਧਰਮਾਂ

ਦੇ ਆਦਰਨੀਯ ਸੰਤ-ਭਗਤ ਇਕੱਠੇ ਇਕ ਥਾਂ ਬਿਠਾਏ ਗਏ ਹਨ। ਉਹ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ, ਵੱਖ-ਵੱਖ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ, ਵੱਖ-ਵੱਖ ਇਸ਼ਟ-ਉਪਾਸ਼ਨਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਰਾਹੀਂ ਮਾਨਵ ਕਲਿਆਣ ਲਈ ਆਪਣੀ ਆਵਾਜ਼ ਬੁਲੰਦ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ “ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੇ ਇਕ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦਾ ਪਿੰਡ ਹੈ।”

ਅਜੋਕੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਅਤੇ ਚਿਹਨਕ ਮਹੱਤਤਾ ਬਾਰੇ ਜਿੰਨਾਂ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਥੋੜ੍ਹਾ ਹੈ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸੇਧ ਬਖਸ਼ਦਾ ਹੈ।

ਮਾਝ ਕੀ ਵਾਰ : ਸਮਕਾਲੀਨ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ

ਹਰਜੀਤ ਕੌਰ*

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਜਨਮ ਸਮੇਂ ਭਾਰਤ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਸਥਿਤੀ ਬਹੁਤ ਹੀ ਨਾਜ਼ੁਕ ਸੀ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਹਾਲਤ ਹੋਰ ਵੀ ਮਾੜੀ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਪੰਜਾਬ ਭਾਰਤ ਦਾ ਪੱਛਮੀ ਦੁਆਰ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਾਰੇ ਹਮਲਾਵਰ ਇਸ ਰਸਤਿਉਂ ਹੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਸਨ। 'ਆਏ ਦਿਨ ਦੀਆਂ ਮੁਹਿੰਮਾਂ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੂੰ ਸੁਖ ਦੀ ਨੀਂਦ ਸੌਣ ਨਹੀਂ ਸੀ ਦਿੰਦੀਆਂ। ਬਾਹਰੀ ਹਮਲਾਵਰਾਂ ਤੋਂ ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਬਚਾਉਣ ਖਾਤਰ ਆਪਣੀ ਜਾਨ, ਮਾਲ ਤੇ ਧਰਮ ਰੱਖਿਆ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੂੰ ਨਿੱਤ ਨਵੀਆਂ ਲੜਾਈਆਂ ਵਿਚ ਜੁੜਣਾ ਪੈਂਦਾ ਸੀ। ਜਿਥੇ ਪੰਜਾਬੀ ਗੱਭਰੂ, ਬੀਰ ਸਿਪਾਹੀ ਰਣ-ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਜਾਨ ਦੀਆਂ ਬਾਜ਼ੀਆਂ ਲਾਈ ਬੈਠੇ ਸਨ, ਉਥੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹੱਲਾ-ਸ਼ੇਰੀ ਦੇਣ ਲਈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹਿੰਮਤ ਵਧਾਉਣ ਲਈ, ਵਤਨ-ਪ੍ਰਸਤੀ ਦਾ ਜਜ਼ਬਾ ਜਗਾਉਣ ਲਈ, ਸੁੱਤੀਆਂ ਅਣਖਾਂ ਨੂੰ ਟੁੰਬਣ ਲਈ, ਬੀਰ ਰਸੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਕਰਤੱਵ ਦਾ ਪਾਲਣ ਕੀਤਾ। ਜਿਸ ਪੰਜਾਬੀ ਬੀਰ ਰਸੀ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅੰਦਰ 'ਵਾਰ' ਨਾਂ ਮਿਲਿਆ'। 'ਵਾਰ' ਯੋਧਿਆਂ ਦੀ ਗਾਈ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਰੰਗਣ ਦੇ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਅਧਿਆਤਮਕ ਵਾਰ ਵਿਚ ਨਾਇਕ ਨੂੰ ਗੁਰਮੁਖ ਥਾਪ ਕੇ ਕਾਮ, ਕ੍ਰੋਧ, ਹੰਕਾਰ, ਮੋਹ ਤੇ ਲੋਭ ਆਦਿਕ ਦਾ ਮਨ ਨਾਲ ਯੁੱਧ-ਘੇਲ ਦਿਖਾ ਕੇ ਅੰਤ ਗੁਰਮੁਖ ਦੀ ਜਿੱਤ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਧਿਆਤਮਕ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਤੇ ਵੀ ਥਾਂ-ਥਾਂ ਵਿਅੰਗ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਾਰਾਂ ਨੇ ਸਮਾਜਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਲਿਆਂਦੀ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਇਸਤਰੀ ਜਾਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਸਤਿਕਾਰ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਤੇ ਹੋਰਨਾਂ ਕਰਮ-ਕਾਡਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਹੋਇਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਝ ਕੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਵੀ ਅਨੇਕਾਂ ਪੱਖ ਹਨ ਜੋ ਕਿ ਅਸਲੋਂ ਨਵੇਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ 22 ਵਾਰਾਂ ਦਰਜ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਤਿੰਨ ਵਾਰਾਂ ਆਸਾ, ਮਾਝ ਤੇ ਮਲਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀਆਂ ਹਨ। ਮਾਝ ਕੀ ਵਾਰ ਨੂੰ ਲੋਕ ਧੁਨੀ ਮਲਕ ਮੁਰੀਦ ਤਥਾ ਚੰਦ੍ਰਹੜਾ ਸੋਹੀਆਂ ਕੀ ਧੁਨੀ 'ਤੇ ਗਾਉਣ ਦਾ ਆਦੇਸ਼ ਹੈ। ਮਲਕ ਮੁਰੀਦ ਤਥਾ ਚੰਦ੍ਰਹੜਾ ਸੋਹੀਆਂ ਵਾਰ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਬਾਰੇ ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼ ਵਿਚ ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

"ਮਲਿਕ ਜਾਤਿ ਦਾ ਮੁਰੀਦ ਖਾਨ ਅਤੇ ਸੋਹੀ ਜਾਤਿ ਦਾ ਚੰਦ੍ਰਹੜਾ ਦੋਵੇਂ ਅਕਬਰ ਦੇ ਫ਼ੌਜੀ ਸਰਦਾਰ ਆਪੇ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧ ਰਖਦੇ ਸਨ। ਇਕ ਵਾਰ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨੇ ਸਰਹੱਦੀ ਮੁਹਿੰਮ ਤੇ ਮਲਿਕ ਨੂੰ ਤੋਰ ਦਿੱਤਾ। ਮਲਿਕ ਨੇ ਵੈਰੀ ਨੂੰ ਜਿੱਤ ਕੇ ਮਲਕਪੁਰ ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਅਮਨ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਲਈ ਕੁੱਝ ਸਮਾਂ ਉਥੇ ਠਹਿਰਿਆ। ਚੰਦ੍ਰਹੜਾ ਨੇ ਚਲਾਕੀ ਨਾਲ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਇਹ ਜਤਾਇਆ ਕਿ ਮਲਿਕ ਮੁਲਕ ਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਹੋ ਕੇ ਬਾਗ਼ੀ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਪਰ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨੇ ਚੰਦ੍ਰਹੜਾ ਨੂੰ ਮਲਿਕ ਦੇ ਹੋਸ਼ ਠਿਕਾਣੇ ਕਰਨ ਲਈ ਭੇਜਿਆ। ਦੋਵੇਂ ਯੋਧੇ ਮੈਦਾਨ-ਇ-ਜੰਗ ਵਿਚ ਕੱਟਕੇ ਮਰ ਗਏ। ਢਾਡੀਆਂ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਾਰ ਇਸ ਵਜ਼ਨ ਤੇ ਬਣਾਈ :

*ਲੈਕਚਰਾਰ, ਬੀ.ਬੀ.ਕੇ.ਡੀ.ਏ.ਵੀ. ਕਾਲਜ ਫਾਰ ਵੁਮੈਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ।

1. ਬੇਦੀ, ਕਾਲਾ ਸਿੰਘ, ਵਾਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ, ਪੰਜਾਬੀ ਬੁੱਕ ਸਟੋਰ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, ਪੰਨਾ 13.

ਕਾਬੁਲ ਵਿਚ ਮੁਰੀਦ ਖਾਂ ਫੜਿਆ ਬਡ ਜ਼ੋਰ

ਚੰਦ੍ਰੜਾ ਲੈ ਫੌਜ ਕੋ ਚੜ੍ਹਿਆ ਬਡ ਤੋਰ।²

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਝ ਕੀ ਵਾਰ ਦੀ ਪਉੜੀ ਅੱਠ ਤੁਕੀ ਹੈ ਤੇ ਧੁਨੀ ਮਲਕ ਮੁਰੀਦ ਤਥਾ ਚੰਦ੍ਰੜਾ ਸੋਹੀਆਂ ਦੀ ਵਾਰ ਦੀ ਹੈ।

ਮਾਝ ਕੀ ਵਾਰ ਦੀਆਂ ਕੁੱਲ 27 ਪਉੜੀਆਂ ਹਨ। ਸਲੋਕਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ 63 ਹੈ। ਮਹਲਾ ੧ ਦੇ 46 ਸਲੋਕ, ਮਹਲਾ ੨ ਦੇ 12 ਸਲੋਕ, ਮਹਲਾ ੩ ਦੇ 3 ਸਲੋਕ ਤੇ ਮਹਲਾ ੪ ਦੇ 3 ਸਲੋਕ ਦਰਜ ਹਨ। 14 ਪਉੜੀਆਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਸਲੋਕ ਦਰਜ ਹਨ। ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ 'ਵਾਰ' ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਸਰੂਪ ਸਿਰਫ ਪਉੜੀਆਂ ਹਨ। ਸਲੋਕ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਦਰਜ ਕੀਤੇ ਹਨ।³ ਬੇਸ਼ਕ ਸਲੋਕ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਹੀ ਦਰਜ ਕੀਤੇ ਹੋਣ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਲੋਕਾਂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਤਾਂ ਮਾਝ ਰਾਗ ਵਿਚ ਹਨ, ਦੂਜਾ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਇਸਲਾਮ, ਜੈਨ ਮੱਤ, ਬੁੱਧ ਮੱਤ ਬਾਰੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਦਰਜ ਹਨ। 'ਇਹ ਸਲੋਕ ਆਪਣੇ ਤਿੱਖੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੇ ਅਧਾਨਿਕ ਸੁਭਾਅ ਕਾਰਨ ਪਉੜੀ ਦੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਹੀ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੇ ਹਨ।'⁴

ਮਾਝ ਕੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਬਾਰੇ ਕਾਫੀ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਧਰਮ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਕੁਰੀਤੀਆਂ, ਵਹਿਮ, ਭਰਮ, ਆਡੰਬਰ, ਪਾਖੰਡ ਤੇ ਵਾਧੂ ਓਪਰੇ ਵਿਖਾਵੇ ਦੀ ਸਖ਼ਤ ਵਿਰੋਧਤਾ ਤੇ ਨਿਖੇਧੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਅਨੇਕਾਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਦੇ ਕੇ ਅਜਿਹੇ ਪਾਖੰਡੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਾਇਆ ਜੋ ਫੋਕੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਵਿਚ ਪਏ ਹੋਏ ਸਨ। ਜਿਵੇਂ ਸਰਾਧ, ਜਨੇਊ, ਸੂਰਜ ਨੂੰ ਪਾਣੀ ਦੇਣਾ, ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ, ਮੂਰਤੀਆਂ ਦੀ ਆਰਤੀ ਕਰਨੀ ਆਦਿ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਫਿਰਕਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਾਥਾਂ, ਜੋਗੀਆਂ, ਸੰਨਿਆਸੀਆਂ ਤੇ ਸਿੱਧਾਂ ਨੂੰ ਤਰਕ ਨਾਲ ਸਮਝਾਇਆ ਹੈ।

ਮਾਝ ਕੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਨੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਤੋਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਜੈਨ ਮੱਤ, ਬੁੱਧ ਧਰਮ, ਇਸਲਾਮ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਆਦਿ ਹਨ। ਜੈਨ ਮੱਤ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਤਾਂ ਮੁਕੰਮਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦੇ ਪਾਖੰਡ ਨੂੰ ਨੰਗਿਆਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੋਧੀ ਧਰਮ ਤੇ ਇਸਲਾਮ ਦੀਆਂ ਕੁੱਝ ਉਣਤਾਈਆਂ ਬਾਰੇ ਇਸ਼ਾਰੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ।

ਜੈਨ ਮੱਤ ਅਜਿਹਾ ਧਰਮ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ। ਆਵਾਗਾਉਣ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਦੋ ਸਾਧਨਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ—ਤਪੱਸਿਆ ਤੇ ਅਹਿੰਸਾ। ਅਹਿੰਸਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਕਰਕੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਦੁੱਖ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਇਸ਼ਨਾਨ ਨਾ ਕਰਨਾ, ਸਿਰ ਦੇ ਵਾਲ ਨਾ ਵਾਹੁਣੇ, ਰੀਂਦਾ ਪਾਣੀ ਪੀਣਾ, ਆਪਣੇ ਪਖਾਨੇ (ਟੋਟੀ) ਵਿਚੋਂ ਜਿਉਂਦੇ ਕਿਰਮਾਂ ਦੀ ਭਾਲ, ਮੂੰਹ ਅੱਗੇ ਕੱਪੜਾ ਰੱਖਣਾ ਕਿ ਸਾਹ ਨਾਲ ਕੋਈ ਜੀਵ ਅੰਦਰ ਜਾ ਕੇ ਮਰ ਨਾ ਜਾਏ ਆਦਿ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਤੀਰਥ ਯਾਤਰਾ 'ਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾ ਕਰਨਾ, ਨਿਰਵਾਣ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ ਮੰਨਣਾ ਆਦਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੁੱਖ ਸਿਧਾਂਤ ਹਨ। ਇਸ ਧਰਮ ਦੇ ਦੋ ਫਿਰਕੇ ਹਨ—ਸੇਤੰਬਰ ਤੇ ਦਿਗੰਬਰ। ਸੇਤੰਬਰ ਚਿੱਟੇ ਕੱਪੜੇ ਪਹਿਨਦੇ ਹਨ ਤੇ ਦਿਗੰਬਰ ਬਿਲਕੁਲ ਨੰਗੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।⁵

2. ਨਾਭਾ, ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ, ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, 1999, ਪੰਨਾ 669.

3. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ (ਪ੍ਰੋ.), ਦਸ ਵਾਰਾਂ ਤੇ ਸਟੀਕ, ਲਾਹੌਰ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, ਲੁਧਿਆਣਾ, ਪੰਨਾ 59.

4. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ, ਸੁਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਤੇ ਲੋਕ ਪ੍ਰਵਾਹ, ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, ਦਿੱਲੀ, 1971, ਪੰਨਾ 134.

5. ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ (ਪ੍ਰੋ.), ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿਚਾਰ ਅਧਿਐਨ, ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1969, ਪੰਨਾ 293.

- “— ਉਹ ਆਪਣੇ ਵਾਲ ਪੁਟਵਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਮੈਲਾ ਪਾਣੀ ਪੀਂਦੇ ਅਤੇ ਉਹ ਹੋਰਨਾਂ ਦੀ ਜੂਠ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਮੰਗਦੇ ਅਤੇ ਖਾਂਦੇ ਹਨ ।
- ਉਹ ਗੰਦਗੀ ਨੂੰ ਖਿਲਾਰਦੇ ਹਨ, ਆਪਣੇ ਮੂੰਹ ਨਾਲ ਇਸ ਦੀਆਂ ਹਵਾੜਾਂ ਅੰਦਰ ਖਿੱਚਦੇ ਹਨ ਤੇ ਜਲ ਵੇਖਣ ਤੋਂ ਤਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ।
 - ਸੁਆਹ ਨਾਲ ਲਿੱਬੜੇ ਹੋਏ ਹੱਥਾਂ ਨਾਲ ਭੇਡਾਂ ਦੀ ਮਾਨਿੰਦ ਉਹ ਆਪਣੇ ਮੂੰਹ ਪੁਟਵਾਉਂਦੇ ਹਨ ।
 - ਆਪਣੀਆਂ ਅੰਮੜੀਆਂ ਤੇ ਬਾਬਲਾਂ ਦੀ ਨਿੱਤ ਦੀ ਮਰਿਆਦਾ ਉਹ ਛੱਡ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਾਕ ਸੈਨ ਭੁੱਬਾਂ ਮਾਰ ਕੇ ਰੋਂਦੇ ਹਨ ।
 - ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਕੋਈ ਜਵਾਂ ਦੇ ਪਿੰਨੇ ਅਤੇ ਪੱਤਿਆਂ ਤੇ ਭੋਜਨ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ, ਨਾ ਹੀ ਮਿਰਤਕ ਸੰਸਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਮਿੱਟੀ ਦਾ ਦੀਵਾ ਬਾਲਦਾ ਹੈ । ਮਰਨ ਮਗਰੋਂ ਉਹ ਕਿਥੇ ਸੁੱਟੇ ਜਾਣਗੇ ?
 - ਅਠਾਹਟ ਯਾਤ੍ਰਾ ਦੇ ਅਸਥਾਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਨਾਹ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ ਅਤੇ ਪੰਡਤ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਭੋਜਨ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦੇ ।
 - ਉਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਦਿਨ ਰਾਤ ਮਲੀਨ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਸਤਕ ਉੱਤੇ ਤਿਲਕ ਨਹੀਂ ।
 - ਮਾਤਮ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਵਾਂਗ ਉਹ ਸਦਾ ਮਜ਼ਮਾ ਬਣਾ ਕੇ ਬੈਠਦੇ ਹਨ ਤੇ ਸੱਚੀ ਕਚਹਿਰੀ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੇ ।
 - ਮੰਗਣ ਵਾਲੇ ਨੂਠੇ ਕਮਰਾਂ ਨਾਲ ਲਟਕਦੇ ਹੋਏ ਤੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਧਾਗਿਆਂ ਦੇ ਗੁੱਛਿਆਂ ਨਾਲ ਉਹ ਅੱਗੜ ਪਿੱਛੜ ਤੁਰਦੇ ਹਨ ।
 - ਨਾ ਉਹ ਗੋਰਖ ਦੇ ਸ਼ਿਸ਼, ਨਾ ਸ਼ਿਵ ਦੇ ਉਪਾਸ਼ਕ ਨਾ ਹੀ ਮੁਸਲਿਮ ਕਾਜ਼ੀ ਤੇ ਮੌਲਾਣੇ ਹਨ ।
 - ਰੱਬ ਦੇ ਮਾਰੇ ਹੋਏ ਉਹ ਬੇਇੱਜ਼ਤ ਹੋਏ ਫਿਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਸਮੁਦਾਇ ਭਰਿਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ।
 - ਪ੍ਰਾਣ ਧਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਉਹੀ ਸੁਆਮੀ ਮਾਰਦਾ ਤੇ ਸੁਰਜੀਤ ਕਰਦਾ ਹੈ । ਹੋਰ ਕੋਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਚਾ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ।
 - ਉਹ ਪੁੰਨ ਕਰਨੋਂ ਅਤੇ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਨ ਤੋਂ ਵਾਂਝੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਨ । ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨੋਚਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਸਿਰਾਂ ਉੱਤੇ ਖੋਹ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ।
 - ਜਦ ਸੁਮੇਰ ਪਰਬਤ ਨੂੰ ਮਧਾਣੀ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ, ਤਾਂ ਜਲ ਵਿਚੋਂ ਜਵਾਹਰ ਨਿਕਲੇ ।
 - ਦੇਵਤਿਆਂ ਨੇ ਅਠਾਹਟ ਯਾਤ੍ਰਾ ਅਸਥਾਨ ਮੁਕੱਰਰ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਜਿਥੇ ਤਿਉਹਾਰ ਮਨਾਏ ਅਤੇ ਭਜਨ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ।
 - ਗੁਸਲ ਮਗਰੋਂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਨਿਮਾਜ਼ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹਨ, ਇਸ਼ਨਾਨ ਮਗਰੋਂ ਹਿੰਦੂ ਉਪਾਸ਼ਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਿਆਣੇ, ਸਦੀਵ ਹੀ ਨ੍ਹਾਉਂਦੇ ਹਨ ।
 - ਮਰੇ ਹੋਏ ਤੇ ਜੀਉਂਦੇ ਪਵਿੱਤ੍ਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੀਸਾਂ ਉੱਤੇ ਜਲ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ।
 - ਨਾਨਕ, ਸਿਰ ਖੁਹਾਉਣ ਵਾਲੇ ਭੂਤਨੇ ਹਨ । ਮੱਤ ਦੀ ਗੱਲਬਾਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਨਹੀਂ ਲਗਦੀ ।
 - ਜਦ ਪਾਣੀ ਵਸਦਾ ਹੈ, ਖੁਸ਼ੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ । ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਕੁੰਜੀ ਪਾਣੀ ਵਿਚ ਸਮਾਈ ਹੋਈ ਹੈ ।

- ਜਦ ਪਾਣੀ ਵਸਦਾ ਹੈ, ਅਨਾਜ, ਗੰਨਾ ਅਤੇ ਕਪਾਸ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਕੱਜਣ ਲਈ ਚਾਦਰ ਬਣਦੀ ਹੈ।
- ਜਦ ਮੀਂਹ ਵਰ੍ਹਦਾ ਹੈ, ਗਾਈਆਂ ਸਦਾ ਘਾਸ ਚਰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਸੁਆਣੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦੁੱਧ ਦਾ ਖੱਟਾ ਰਿੜਕਦੀਆਂ ਹਨ।
- ਉਸ ਘਿਓ ਦੇ ਪਾਣ ਦੁਆਰਾ ਹਵਨ, ਪਵਿੱਤਰ ਭੰਡਾਰੇ ਅਤੇ ਉਪਾਸ਼ਲਾਵਾਂ ਨਿੱਤ ਹੀ ਸਰੇਜ਼ਾਮ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਹੋਰ ਸੰਸਕਾਰ ਸੁਸ਼ੋਭਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।
- ਗੁਰੂ ਸਮੁੰਦਰ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸਿਖਸ਼ਾਵਾਂ ਦਰਿਆ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਨ੍ਹਾਉਣ ਦੁਆਰਾ ਬਜ਼ੁਰਗੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।
- ਨਾਨਕ, ਜੇਕਰ ਵਾਲ ਨੁਚਵਾਉਣ ਵਾਲੇ ਇਸ਼ਨਾਨ ਨਾ ਕਰਨ, ਤਦ ਸੱਤ ਬੁੱਕ ਸੁਆਹ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਝਾਟੇ ਉੱਤੇ ਪੈਂਦੀ ਹੈ।^{੧੬}

ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਵੀ ਉਸ ਸਮੇਂ ਕਾਫੀ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸੀ। ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਦੇ ਕੁੱਝ ਸਿੱਧਾਂਤ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਝੂਠ ਨਾ ਬੋਲਣਾ, ਨਸ਼ਿਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਾ ਕਰਨੀ, ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਦੁੱਖ ਨਾ ਦਿਉ। ਪਰ ਜੇ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦੇ ਉਹ ਹਨ—ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ, ਆਤਮਾ ਜਾਂ ਰੂਹ ਨੂੰ ਨਾ ਮੰਨਣਾ, ਅਰਦਾਸ ਦੀ ਕੋਈ ਮਹੱਤਤਾ ਨਹੀਂ, ਜ਼ਿੰਦਗੀ 'ਚ ਕੋਈ ਵਿਉਂਤ ਨਾ ਮੰਨਣਾ ਭਾਵ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਇਸ ਪਿੱਛੇ ਹੱਥ ਨਾ ਮੰਨਣਾ, ਅਹਿੰਸਾ ਆਦਿ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਵੇਦ-ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਨੂੰ ਇਲਹਾਮੀ ਗ੍ਰੰਥ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ ਸਨ।

ਬੇਸ਼ੱਕ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਦੁੱਖ ਦੇਣ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਪਰ ਅਹਿੰਸਾ ਦੀ ਸਹੀ ਦਿਸ਼ਾ ਨੂੰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਮਾਰਨ ਤੇ ਜੀਵਾਲਣ ਵਾਲਾ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਆਪ ਹੀ ਹੈ, ਇਸ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਦਾ ਕੋਈ ਹੱਥ ਨਹੀਂ।

ਜੀਅ ਮਾਰਿ ਜੀਵਾਲੇ ਸੋਈ ਅਵਰੁ ਨਾ ਕੋਈ ਰਖੈ।

(ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 149)

ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦੇ ਬਾਰੇ ਜੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ ਉਹ ਉਸ ਸਮੇਂ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸਨ। ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਖਾਸ ਤੌਰ ਤੇ ਗਾਂ ਨੂੰ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਵਿਚ ਸੂਰ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਪਰਾਏ ਹੱਕ ਨੂੰ ਗਾਂ ਤੇ ਸੂਰ ਖਾਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਦੱਸਿਆ ਹੈ।

ਹਕੁ ਪਰਾਇਆ ਨਾਨਕਾ ਉਸੁ ਸੁਅਰ ਉਸ ਗਾਇ ॥

ਪੀਰੁ ਹਾਮਾ ਤਾ ਭਰੇ ਜਾ ਮੁਰਦਾਰੁ ਨਾ ਖਾਇ ॥

(ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 141)

ਰਾਹੂ, ਕੇਤੂ ਗ੍ਰਹਿਆਂ ਬਾਰੇ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦਾ ਸੀ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸੰਕੇਤ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਜੇਕਰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਕੀਰਤੀ ਤੇ ਨਾਮ ਹੈ ਤਾਂ ਸਰੀਰਕ ਤੰਦਰੁਸਤੀ ਦਾ ਇਹ ਕੁੱਝ ਨਹੀਂ ਵਿਗਾੜ ਸਕਦੇ:

ਜੇ ਦੇਹੈ ਦੁਖੁ ਲਾਈਐ ਪਾਪ ਗਰਹ ਦੁਇ ਰਾਹੁ ॥

* * *

ਭੀ ਤੂੰ ਹੈ ਸਲਾਹੁਣਾ ਆਖਣ ਲਹੈ ਨਾ ਚਾਉ ॥

(ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 142)

6. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ (ਇੰਗਲਿਸ਼ ਐਂਡ ਪੰਜਾਬੀ ਟ੍ਰਾਂਸਲੇਸ਼ਨ), ਭਾਗ 1, ਸ਼੍ਰੋ. ਗੁ. ਪ੍ਰ. ਕਮੇਟੀ, ਛੇਵੀਂ ਐਡੀਸ਼ਨ, 2000, ਪੰਨੇ 499-502.

ਉਸ ਸਮੇਂ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਚਾਰ ਵਰਣਾਂ (ਬ੍ਰਾਹਮਣ, ਕਸ਼ੱਤਰੀ, ਵੈਸ਼, ਸ਼ੂਦਰ) ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਨੀਵੀਂ ਜਾਤ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਨਫਰਤ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ :

ਜਾਤਿ ਦੈ ਕਿਆ ਹਥਿ ਸਚੁ ਪਰਖੀਐ ॥

ਮਹੁਰਾ ਹੋਵੇ ਰਸਿ ਮਰੀਐ ਚਖੀਐ ॥

(ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 142)

ਭਾਵ ਜਾਤ ਦੇ ਵੱਸ ਵਿਚ ਕੀ ਹੈ ? ਸੱਚਾਈ ਪਰਖੀ ਤੇ ਪੜਤਾਲੀ ਜਾਣੀ ਹੈ। ਉੱਚੀ ਜਾਤ ਦਾ ਹੰਕਾਰ ਕਰਨਾ ਜ਼ਹਿਰ ਖਾਣ ਬਰਾਬਰ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਤੀਰਥ ਯਾਤਰਾ ਨੂੰ ਵੀ ਉਸ ਸਮੇਂ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ 'ਚ ਮਹੱਤਤਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਪਰੰਤੂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਨਜ਼ਰੀਆ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਸੀ :

ਤੀਰਥੁ ਪੂਰਾ ਸਤਿਗੁਰੂ ਜੋ ਅਨਦਿਨੁ ਹਰਿ ਹਰਿ ਨਾਮੁ ਧਿਆਏ ॥

(ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 140)

ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਵਿਚ ਵੇਦਾਂ ਤੇ ਮੰਤਰਾਂ ਦਾ ਉਚਾਰਣ ਵੀ ਕਿਸੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਤੇ ਖਾਸ ਮੌਕੇ ਤੇ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਜਿਵੇਂ ਹਵਨ, ਯੱਗ ਆਦਿ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਹਰ ਘੜੀ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ :

ਮਾਹਾ ਰਤੀ ਸਭ ਤੂੰ ਘੜੀ ਮੂਰਤ ਵੀਚਾਰਾ ॥

ਤੂੰ ਗਣਤੈ ਕਿਨੈ ਨਾ ਪਾਇਓ ਸਚੇ ਅਲਖ ਅਪਾਰਾ ॥

(ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 140)

ਜਿਸ ਵੇਲੇ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੋਇਆ, ਉਸ ਵੇਲੇ ਹਿੰਦੂਸਤਾਨ ਵਿਚ ਮੁਗਲਾਂ ਦਾ ਰਾਜ ਸਥਾਪਤ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮ ਰਾਜ ਧਰਮ ਬਣ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਕੋਈ ਆਦਮੀ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਨੁਕਤਾਚੀਨੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਵਾਹ ਆਮ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨਾਲ, ਮੁਸਲਮਾਨ ਸੰਤਾਂ ਨਾਲ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਸਰਕਾਰੀ ਕਰਮਚਾਰੀਆਂ ਨਾਲ ਪੈਂਦਾ ਸੀ। ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਸੁਲਤਾਨਪੁਰ ਵਿਚ 'ਨਾ ਕੋ ਹਿੰਦੂ, ਨਾ ਕੋ ਮੁਸਲਮਾਨ' ਦਾ ਨਾਅਰਾ ਲਾਇਆ ਤਾਂ ਇਹ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਸੀ।⁷

ਉਸ ਸਮੇਂ ਇਸਲਾਮਿਕ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਦਿਖਾਵੇ ਮਾਤਰ ਨਮਾਜ਼ਾਂ ਪੜ੍ਹੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਸਨ। ਕਹਿਣੀ ਤੇ ਕਥਨੀ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਆ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਮੁਸਲਮਾਨੀ ਸਮਾਜ ਕਿਰਦਾਰ ਗਿਰਾਵਟ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਤੋਂ ਦੂਰ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਸੱਚਾ ਮੁਸਲਮਾਨ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਗਿਆ ਸੀ, ਸਿਰਫ ਕਹਿਣ ਮਾਤਰ ਹੀ ਮੁਸਲਮਾਨ ਸੀ ਤੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਤੋਂ ਮੁਨੱਕਰ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ।

ਮੁਸਲਮਾਨੁ ਕਹਾਵਣੁ ਮੁਸਕਲੁ ਜਾ ਹੋਇ ਤਾ ਮੁਸਲਮਾਨੁ ਕਹਾਵੈ ॥

ਅਵਲਿ ਅਉਲਿ ਦੀਨੁ ਕਰਿ ਮਿਠਾ ਮਸਕਲ ਮਾਨਾ ਮਾਲੁ ਮੁਸਾਵੈ ॥

ਹੋਇ ਮੁਸਲਿਮੁ ਦੀਨ ਮੁਹਾਣੈ ਮਰਣ ਜੀਵਣ ਕਾ ਭਰਮੁ ਚੁਕਾਵੈ ॥

ਰਬ ਕੀ ਰਜਾਇ ਮੰਨੇ ਸਿਰ ਉਪਰਿ ਕਰਤਾ ਮੰਨੇ ਆਪੁ ਗਵਾਵੈ ॥

ਤਉ ਨਾਨਕ ਸਰਬ ਜੀਆ ਮਿਹਰੀਮਤਿ ਹੋਇ ਤ ਮੁਸਲਮਾਨੁ ਕਹਾਵੈ ॥

(ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 141)

ਉਸ ਸਮੇਂ ਅਮਲੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਦਿਖਾਵਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਮੁਸਲਮਾਨ ਅਮਲਾਂ, ਨੈਤਿਕ

7. ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ (ਪ੍ਰ.), ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿਚਾਰ ਅਧਿਐਨ, ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1969, ਪੰਨਾ 345.

ਫਰਜ਼ਾਂ ਤੋਂ ਦੂਰ ਜਾ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਮੁਤਾਬਕ ਅਸਲੀ ਮੁਸਲਮਾਨ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਸ਼ਰੀਅਤ ਦੇ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਸੂਲਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਢਾਲੇ :

ਮਿਹਰ ਮਸੀਤਿ ਸਿਦਕੁ ਮੁਸਲਾ ਹਕੁ ਹਲਾਲੁ ਕੁਰਾਣੁ ॥

ਸਰਮ ਸੁੰਨਤਿ ਸੀਲੁ ਰੋਜਾ ਹੋਹੁ ਮੁਸਲਮਾਣੁ ॥

ਕਰਣੀ ਕਾਬਾ ਸਚੁ ਪੀਰੁ ਕਲਮਾ ਕਰਮ ਨਿਵਾਜ ॥

ਤਸਬੀ ਸਾ ਤਿਸੁ ਭਾਵਸੀ ਨਾਨਕ ਰਖੈ ਲਾਜ ॥

(ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 140-41)

ਹਰ ਮੁਸਲਮਾਨ ਲਈ ਪੰਜ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਿਯਮ ਜਾਂ ਕੰਮ ਨੀਯਤ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਂ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਥੰਮ੍ਹ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਥੰਮ੍ਹ ਕਲਮਾ, ਨਿਮਾਜ਼ਾਂ, ਰੋਜ਼ੇ, ਜ਼ਕਾਤ ਤੇ ਹੱਜ ਹਨ।⁸

ਮੁਸਲਮਾਨ ਨੂੰ ਦਿਨ ਵਿਚ ਪੰਜ ਸਮੇਂ ਨਿਮਾਜ਼ ਪੜ੍ਹਨੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਵੀ ਮੁਸਲਮਾਨ ਲਈ ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਅਸੂਲ ਸੀ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਜਿਹੀ ਨਿਮਾਜ਼ ਪੜ੍ਹਨ ਦੀ ਤਰਜੀਹ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਕਿ ਵਿਖਾਵੇ ਮਾਤਰ ਨਾ ਹੋਵੇ ਬਲਕਿ ਸੱਚੀ ਹੋਵੇ। ਅਜਿਹਾ ਕਹਿਣਾ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਪਾਖੰਡ ਤੇ ਵਿਖਾਵੇ ਦੀ ਸਿੱਧੀ ਆਲੋਚਨਾ ਸੀ।

ਉਪਰੋਕਤ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਹ ਜੋਰੀਆਂ, ਸੰਨਿਆਸੀਆਂ ਤੇ ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਹਾਲਤ ਵੀ ਬਿਆਨਦੇ ਹਨ :

ਇਕਿ ਕੰਦ ਮੂਲੁ ਚੁਣਿ ਖਾਹਿ ਵਣ ਖਡਿ ਵਾਸਾ

ਇਕਿ ਭਗਵਾ ਵੇਸੁ ਕਰਿ ਫਿਰਹਿ ਜੋਗੀ ਸੰਨਿਆਸਾ ॥

ਅੰਦਰਿ ਤ੍ਰਿਸਨਾ ਬਹੁਤ ਛਾਦਨ ਭੋਜਨ ਕੀ ਆਸਾ ॥

ਬਿਰਥਾ ਜਨਮੁ ਗਵਾਇ ਨਾ ਗਿਰਹੀ ਨ ਉਦਾਸਾ ॥

(ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 140-41)

ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਇਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ‘ਕਲਿ ਕਾਤੀ ਰਾਜੇ ਕਸਾਈ ਧਰਮ ਪੰਥ ਕਰਿ ਉਡਰਿਆ’ (ਪੰਨਾ 737) ਤਦ ਉਹ ਅਜਿਹੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਤੇ ਨੈਤਿਕ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚੋਂ ਮਨਫੀ ਹੋਇਆ ਵੇਖਦੇ ਹਨ। ਫੋਕੇ ਕਰਮਕਾਂਡਾਂ ਦਾ ਬੋਲਬਾਲਾ ਸੀ ਤੇ ਧਰਮ ਆਪਣੇ ਮੁੱਢਲੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਤੋਂ ਗਿਰਾਵਟ ਵੱਲ ਜਾ ਚੁੱਕੇ ਸਨ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਝ ਕੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਨੁਕਤੇ ਉਭਰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਸਮਕਾਲੀਨ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਜਿੱਥੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਥੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਿਗਾਹ ਤੋਂ ਵੀ ਮਹੱਤਵ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਭਾਵ ਕਿ ਅਜਿਹੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਵਾਰ ਵਿਚ ਉਘੜਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਅਨੇਕ ਪਹਿਲੂਆਂ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

8. ਕਲਮਾ—ਹਰ ਮੁਸਲਮਾਨ ਨੂੰ ਕਲਮੇ ਉੱਤੇ ਭਰੋਸਾ, ਸਿਦਕ ਤੇ ਪੂਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਕਲਮਾ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਮੁਸਲਮਾਨ ਧਰਮ ਦਾ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਹੈ।

ਨਿਮਾਜ਼—ਨਿਮਾਜ਼ ਤੋਂ ਭਾਵ ਅਰਦਾਸ ਜਾਂ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ ਹੈ।

ਰੋਜ਼ੇ—ਹਰ ਸਾਲ ਵਿਚ ਇਕ ਖਾਸ ਮਹੀਨੇ ਵਰਤ ਰੱਖਣਾ। ਇਸ ਮਹੀਨੇ ਨੂੰ ਮੁਸਲਮਾਨ ਰੋਜ਼ਾ ਆਖਦੇ ਹਨ।

ਜ਼ਕਾਤ—ਜ਼ਕਾਤ ਜਾਂ ਦਾਨ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਧਾਰਮਿਕ ਕਰ ਹੈ। ਮੁਸਲਮਾਨ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਆਮਦਨ ਦਾ 40ਵਾਂ ਹਿੱਸਾ ਗ਼ਰੀਬਾਂ ਤੇ ਲੋੜਵੰਦਾਂ ਨੂੰ ਦੇਣ ਦਾ ਹੁਕਮ ਹੈ।

ਹੱਜ—ਮੁਸਲਮਾਨ ਲਈ ਹੱਜ ਕਰਨਾ ਨੀਯਤ ਹੈ। ਉਹ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਵਿਚ ਇੱਕ ਵਾਰੀ ਮੱਕੇ ਜਾਂ ਕਾਅਬੇ ਦਾ ਹੱਜ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ-ਯਾਤਰਾ

ਅਮਨਜੋਤ ਕੌਰ*

ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਗਰ ਮੁਕਤਸਰ, ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਫਿਰੋਜ਼ਪੁਰ ਦੇ ਨਜ਼ਦੀਕ 'ਮਤੇ ਦੀ ਸਰਾਂ' ਵਿਖੇ ਭਾਈ ਫੇਰੂਮਲ ਅਤੇ ਮਾਤਾ ਸਭਰਾਈ ਜੀ ਦੀ ਕੁੱਖੋਂ 31 ਮਾਰਚ 1504 ਈ. ਨੂੰ ਜਨਮੇ ਬਾਲਕ ਦਾ ਨਾਮ ਲਹਿਣਾ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਜੋ ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕੇ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਗੁਰੂਤਾ ਲੜੀ ਵਿਚ ਦੂਸਰੀ ਗੁਰਗੱਦੀ ਤੇ ਸੁਸ਼ੋਭਿਤ ਹੋਏ। ਆਪ ਜੀ ਦੇ ਪਿਤਾ ਭਾਈ ਫੇਰੂਮਲ ਜੀ ਇਕ ਸੁਲਝੇ ਹੋਏ ਚੰਗੇ ਵਪਾਰੀ ਸਨ।

ਲਹਿਣਾ ਜੀ ਉਮਰ 'ਚ ਹਾਲੇ 15 ਸਾਲ ਦੇ ਹੀ ਸਨ, ਜਦੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਆਹ ਖਡੂਰ ਨਿਵਾਸੀ ਦੇਵੀ ਚੰਦ ਦੀ ਸਪੁੱਤਰੀ ਬੀਬੀ ਖੀਵੀ ਨਾਲ ਹੋ ਗਿਆ। ਆਪ ਦੇ ਘਰ ਦੇ ਪੁੱਤਰ ਦਾਤੂ ਤੇ ਦਾਸੂ ਜੀ ਅਤੇ ਦੋ ਪੁੱਤਰੀਆਂ ਬੀਬੀ ਅਮਰੋ ਤੇ ਅਨੋਖੀ ਨੇ ਜਨਮ ਲਿਆ।

ਭਾਈ ਲਹਿਣਾ ਜੀ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਫੇਰੂਮਲ ਜੀ ਵਾਂਗ ਦੇਵੀ ਦੇ ਉਪਾਸ਼ਕ ਸਨ ਤੇ ਹਰ ਸਾਲ ਸੰਗਤਾਂ ਨੂੰ ਦੇਵੀ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਲਈ ਲਿਜਾਇਆ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਪਿਤਾ ਜੀ ਦੇ ਅਕਾਲ ਚਲਾਣੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਯਾਤਰੂਆਂ ਨੂੰ ਦੇਵੀ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨਾਂ 'ਤੇ ਲਿਜਾਣ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਲਹਿਣਾ ਜੀ ਤੇ ਆ ਪਈ। ਲਹਿਣਾ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨੂੰ ਕਈ ਸਾਲ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਨਿਭਾਇਆ। ਵਿਰਸੇ ਵਿਚ ਮਿਲੀ ਦੇਵੀ ਪੂਜਾ ਨੂੰ ਕਰਦਿਆਂ ਭਾਵੇਂ ਕਈ ਸਾਲ ਬੀਤ ਗਏ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅੰਦਰਲਾ ਜਿਵੇਂ ਖਾਲੀ ਹੀ ਸੀ। ਉਹ ਕਿਸੇ ਅਨੋਖੀ ਸ਼ਾਂਤੀ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿਚ ਸਨ, ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀ ਅਰਾਧਨਾ ਕਰਦਿਆਂ ਜਾਂ ਵਪਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪੱਖ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋ ਰਹੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਨ ਕਿਸੀ ਅਗੰਮੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿਚ ਸੀ। ਇਸ ਤੱਥ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਸਤਿਬੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਵੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਬੰਸਾਵਲੀ ਨਾਮਾ ਵਿਚ ਵੀ ਲਿਖਿਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ :

ਜਗਿਆਸਾ ਬੜੀ ਪਰ ਸਾਤਿ ਨ ਆਵੈ।

ਸਾਧ ਅਤੀਤ ਸੁਣੈ ਤਿਥੈ ਚਲਿ ਜਾਵੈ।

ਜੋਗੀ ਬੈਰਾਗੀ ਸੰਨਿਆਸੀ ਹੋਈ।

ਸਾਧੂ ਭਗਤੁ ਜੋ ਸੁਣੀਐ ਕੋਈ।

ਭੇਟਾ ਲੈ ਕੇ ਜਾਏ ਸਭ ਪਾਸ।

ਮਤ ਕਿਧਰੇ ਪੂਰੀ ਹੋਵੇ ਆਸ।'

ਉਹ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਦੀ ਹੋਰ ਖੋਜ ਲਈ ਹਮੇਸ਼ਾ ਤੱਤਪਰ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ। ਅਜਿਹਾ ਸੁਪਨਾ ਉਦੋਂ ਸਾਕਾਰ ਹੋਇਆ ਜਦ ਉਹ ਹਰ ਸਾਲ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਯਾਤਰਾ ਲੈ ਕੇ ਦੇਵੀ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਨੂੰ ਜਾ ਰਹੇ ਸਨ ਤਾਂ ਰਸਤੇ ਵਿਚ ਖਡੂਰ ਸਾਹਿਬ ਵਿਖੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਅਨਿਨ ਸਿੱਖ, ਭਾਈ ਜੋਧਾ ਜੀ ਆਪਣੇ ਰੂਹਾਨੀ ਵੇਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ :

*ਪ੍ਰੋ. ਹਰਬੰਸ ਸਿੰਘ ਇਨਸਾਈਕਲੋਪੀਡੀਆ ਆਫ਼ ਸਿੱਖਇਜ਼ਮ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ।

1. ਬੰਸਾਵਲੀ ਨਾਮਾ, ਦੂਜਾ ਚਰਣ, ਬੰਦ 8-9.

‘ਜਿਤੁ ਸੇਵੀਐ ਸੁਖੁ ਪਾਈਐ ਸੋ ਸਾਹਿਬੁ ਸਦਾ ਸਮਾਲੀਐ ॥’²

ਦਾ ਗਾਇਨ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਸ ਅਗੰਮੀ ਬਾਣੀ ਦੀਆਂ ਤਰੰਗਾਂ ਦਾ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਲਹਿਣਾ ਜੀ ਨੂੰ ਅਹਿਸਾਸ ਹੋਇਆ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਨ ਵਿਸਮਾਦ ਭਰਪੂਰ ਹੋ ਉੱਠਿਆ ਤੇ ਆਪ ਮੁਹਾਰੇ ਉੱਧਰ ਵੱਲ ਨੂੰ ਤੁਰ ਪਏ। ਜਦ ਨੇੜਿਉਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਭਾਈ ਜੋਧਾ ਜੀ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਪਾਇਆ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸਮਾਦ ਹੋਰ ਵੀ ਡੂੰਘਾ ਹੋ ਗਿਆ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਜਾ ਬੈਠੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਂਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਜਿਵੇਂ ਚਿਰਾਂ ਦੇ ਪਿਆਸੇ ਬੰਬੀਹੇ ਨੂੰ ਸਵਾਂਤੀ ਬੂੰਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਗਈ ਹੋਵੇ। ਉਹ ਝੱਟ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੁੱਛਣ ਲੱਗੇ ਕਿ ਤੁਸੀਂ ਇਹ ਕਿਸ ਦੀ ਬਾਣੀ ਗਾ ਰਹੇ ਹੋ? ਜਦੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੱਸਿਆ ਕਿ ਮੈਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਸਿੱਖ ਹਾਂ ਤੇ ਇਹ ਗੁਰਾਨੀ ਬਾਣੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਉਚਾਰਣ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸੁਣ ਕੇ ਲਹਿਣਾ ਜੀ ਦੇ ਅੰਦਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਦੀ ਤਾਂਘ ਉਜਾਗਰ ਹੋ ਉਠੀ, ਉਹ ਬਿਹਬਲ ਹੋ ਉਠੇ ਕਿ ਕਿਸ ਘੜੀ ਮੈਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਮਿਲ ਸਕਾਂ, ਅਜਿਹੀ ਬੇਨਤੀ ਉਹ ਭਾਈ ਜੋਧਾ ਜੀ ਨੂੰ ਕਰਨ ਲੱਗੇ। ਭਾਈ ਜੋਧਾ ਜੀ ਕੋਲੋਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਪਤਾ ਟਿਕਾਣਾ ਲੈ, ਯਾਤਰਾ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਮਨ ਹੀ ਮਨ ਇਹ ਫੈਸਲਾ ਕਰ ਲਿਆ ਕਿ ਐਤਕੀਂ ਦੇਵੀ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਨੂੰ ਜਾਂਦੇ ਸਮੇਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰ ਮਿਲਣਾ ਹੈ।

ਲਹਿਣਾ ਜੀ ਜਦੋਂ ਫਿਰ ਸੰਗਤਾਂ ਨੂੰ ਨਾਲ ਲਈਂ ਦੇਵੀ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਨੂੰ ਜਾ ਰਹੇ ਸਨ ਤਾਂ ਰਸਤੇ ਵਿਚ ਬਾਕੀ ਸਤਸੰਗੀਆਂ ਨੂੰ ਇਕ ਥਾਂ ਤੇ ਠਹਿਰਾ ਕੇ ਆਪ ਘੋੜੇ ਤੇ ਸਵਾਰ ਹੋ ਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਨੂੰ ਆ ਗਏ। ਜਦੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਰਸਤੇ ਵਿਚ ਇਕ ਬਜ਼ੁਰਗ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਦਰਬਾਰ/ਘਰ ਦਾ ਰਸਤਾ ਪੁੱਛਿਆ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪਿੱਛੇ-ਪਿੱਛੇ ਆਉਣ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦਿੱਤਾ। ਲਹਿਣਾ ਜੀ ਘੋੜੇ ‘ਤੇ ਸਵਾਰ ਹੀ ਪਿੱਛੇ-ਪਿੱਛੇ ਤੁਰੀ ਗਏ ਪਰ ਕੰਥ ਉਠੇ, ਅਚੰਭਿਤ ਹੋ ਉਠੇ, ਜਦੋਂ ਪਤਾ ਲੱਗਿਆ ਕਿ ਇਹ ਰਸਤਾ ਦੱਸਣ ਵਾਲਾ ਬਜ਼ੁਰਗ ਹੀ ਅਗੰਮੀ ਨੂਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਹੈ। ਇਸ ਅਗੰਮੀ ਮਿਲਾਪ ਲਈ ਇਤਿਹਾਸ ਗਵਾਹ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਲਹਿਣਾ ਜੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਮਿਲੇ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਨਾਮ ਪੁੱਛਣ ਤੇ ਉੱਤਰ ਵਿਚ ਲਹਿਣਾ ਦੱਸਿਆ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਆਖ ਦਿੱਤਾ, ਚੰਗਾ ਭਾਈ ਤੁਸਾਂ ਲੈਣਾ ਹੈ ਤੇ ਅਸਾਂ ਦੇਣਾ ਹੈ, ਲੈਣੇ ਵਾਲੇ ਸਦਾ ਘੋੜਿਆਂ ਤੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਦੇਣਦਾਰ ਪੈਦਲ ਹੀ ਤੁਰਦੇ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਜਿਵੇਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਮਕਸਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਗਿਆ। 28-29 ਸਾਲ ਦੀ ਉਮਰੇ ਕਈ ਸਾਲ ਦੀ ਭਟਕਣਾ, ਤਪੱਸਿਆ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਖਿਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੁਰਸ਼ਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੋਈ, ਜਿਸ ਦੀ ਭਾਲ ਲਈ ਲਹਿਣਾ ਜੀ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਕਿੱਥੇ-ਕਿੱਥੇ ਜਾ ਕੇ ਮੰਦਰਾਂ ਦੇ ਟੱਲ ਖੜਕਾਉਂਦੇ ਰਹੇ ਸਨ। ਸੱਤ (7) ਸਾਲ ਦੀ ਅਥਾਹ, ਅਣਥੱਕ, ਬੇਮਿਸਾਲ, ਸੇਵਾ ਭਗਤੀ ਨਿਭਾਉਂਦਿਆਂ, ਅਨੇਕਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਪਰੀਖਿਆਵਾਂ ‘ਚੋਂ ਲੰਘਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਹਰ ਉਸ ਕੜੀ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜੋ ਗੁਰੂ ਅਤੇ ਚੇਲੇ ਨੂੰ ਅਭੇਦ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇਕ ਰੂਪ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਪਦਮ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ “ਇਹ ਕਰਤਾਰਪੁਰ ਦਾ ਭਗਤ ਕਰਤਾਰਪੁਰ ਦੇ ਕਰਤਾਰ ਜੋਗਾ ਹੀ ਰਹਿ ਗਿਆ।”³

ਭਾਈ ਲਹਿਣਾ ਜੀ, ਦੇਵੀ ਦਾ ਉਪਾਸ਼ਕ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਦੂਜੀ ਜੋਤ ਕਿਵੇਂ ਬਣੇ! ਕੈਸੀ ਅਸਚਰਜ-ਜਨਕ ਗੱਲ ਲਗਦੀ ਹੈ। ਜਦ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਪੰਨਿਆਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਚਮੁੱਚ ਇਹ ਘਟਨਾ ਬਿਲਕੁਲ ਬਾਕੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ ਤੋਂ ਵਿਲੱਖਣ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਗੱਲ ਤਾਂ ਸਮਝ ‘ਚ ਆਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੀ ਜਾਇਦਾਦ ਦਾ, ਆਪਣੀ ਗੱਦੀ ਦਾ, ਆਪਣੀ ਜੀਵਨ ਪੂੰਜੀ ਦਾ ਵਾਰਸ ਆਪਣੇ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਜਾਂ ਖਾਨਦਾਨ ‘ਚੋਂ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਸੌਂਪਦਾ ਹੈ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੇ ਕਹੇ ਹੋਏ ਵਾਕ ਸੱਚ ਕਰ ਵਿਖਾਏ

2. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 474.

3. ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਪਦਮ, ‘ਸਾਡੇ ਗੁਰਦੇਵ’, ਪੰਨਾ 28.

ਕਿ ਸਿੱਖੀ ਦਾ ਵਾਰਸ ਉਹੀ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਾ ਗਵਾ ਕੇ, ਸਿਰ ਤਲੀ ਤੇ ਧਰ ਕੇ ਇਸ ਮਾਰਗ ਤੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।⁴ ਇਹ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਮਾਰਗ ਸਚਮੁੱਚ ਵਿਲੱਖਣ ਮਾਰਗ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਪਹਿਲਾਂ ਸੀਸ ਦੇਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਫਿਰ ਜੀਵਨ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਭਾਈ ਲਹਿਣਾ ਜੀ ਨੇ ਸੱਚਮੁੱਚ ਹੀ ਆਪਣਾ ਤਨ-ਮਨ ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਅਰਪਣ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਤੇ ਅੰਤ ਉਸ ਮਾਰਗ ਦੇ ਹੀ ਪਾਂਧੀ ਬਣ ਗਏ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣਾ ਤੇ ਪਰਾਇਆ ਨਹੀਂ ਦੇਖਿਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਭ ਨੂੰ ਇਸ ਮਾਰਗ ਲਈ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੱਤੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਪੁੱਤਰ ਵੀ ਸਨ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਵਿਕਾਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਲੰਮੇ ਪ੍ਰੋਗਰਾਮਾਂ ਨੂੰ ਸੁਚਾਰੂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੋਢਿਆਂ ਤੇ ਚੁੱਕਣ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਸਹੀ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਾਰਿਤ, ਪ੍ਰਸਾਰਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਆਖੀਰ ਭਾਈ ਲਹਿਣਾ ਜੀ ਹੀ ਨਿੱਤਰੇ। ਸੇਵਾ ਅਤੇ ਸਿਮਰਨ ਦੀ ਤਾਂਘ ਨੇ ਭਾਈ ਲਹਿਣਾ ਜੀ ਨੂੰ ਗੁਰਗੱਦੀ ਦਾ ਵਾਰਸ ਬਣਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਇਹ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਘਟਨਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਚਲੀ ਆ ਰਹੀ ਵਿਰਾਸਤ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਤੋੜ ਕੇ ਗੁਰਤਾ ਗੱਦੀ ਆਪਣੇ ਪੁੱਤਰਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਯੋਗ, ਸੁਘੜ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਸੌਂਪੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਹ ਵਡਮੁੱਲਾ ਕਦਮ ਪੱਖ-ਪਾਤ ਤੋਂ ਰਹਿਤ, ਸੱਚਾਈ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਇਤਿਹਾਸ ਵਾਚਿਆਂ ਇਹ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਭਾਈ ਲਹਿਣਾ ਦੀ ਸੇਵਾ, ਭਗਤੀ-ਭਾਵ, ਆਗਿਆਕਾਰਤਾ, ਸਹਿਨਸ਼ੀਲਤਾ ਤੇ ਹੋਰ ਅਨੇਕਾਂ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਦੇ ਹੋਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਦਾ ਅੰਗ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲਿਆ ਤੇ ਭਾਈ ਲਹਿਣੇ ਤੋਂ ਅੰਗਦ ਨਾਮ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ। ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਦਾ ਹੋ ਕੇ ਜੀਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਮਿਹਰ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਗ-ਸੰਗ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਰੱਥਿਤ ਹੋਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਕਿਸੇ ਵਿਰਲੇ ਵਿਚ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਇਤਿਹਾਸ ਵੱਲ ਝਾਤੀ ਮਾਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਕਾਲ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਹਿੱਸਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨਾਲ ਮੇਲ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਾ ਹੈ ਜੋ ਹਿੰਦੂ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀ ਅਰਾਧਨਾ ਵਿਚ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਅਸੀਂ ਉਪਰ ਪਹਿਲਾਂ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ। ਦੂਜਾ ਹਿੱਸਾ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਮਕਸਦ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਭਟਕਣਾ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਮਿਲਾਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਦਰਸ਼ਨ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਤੀਸਰਾ, ਤੇ ਆਖਰੀ ਪੜਾਅ 1539 ਨੂੰ ਗੁਰਗੱਦੀ ਦਾ ਵਾਰਸ ਬਣਨ ਦਾ ਹੈ।

ਭਾਈ ਲਹਿਣਾ ਜੀ ਨੂੰ ਗੁਰਗੱਦੀ ਦਾ ਵਾਰਸ ਬਣਾਉਣ ਸਬੰਧੀ ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ‘ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼’ ਵਿਚ ਲਿਖਦੇ ਹਨ “ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਲਹਿਣਾ ਜੀ ਨੂੰ ਗੱਦੀ ਤੇ ਬਿਠਾਇਆ, ਤਿਲਕ ਲਾਇਆ, ਪਰਕਰਮਾ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਵਰਗਾ ਹੀ ਇਕ ਦੀਪਕ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ।”

ਲਾਇ ਅੰਗ ਸੇ ਅੰਗ ਨਾਮ ਤਬ ਅੰਗਦ ਰਖਯੋ ।

ਜਯੋ ਪਾਸ ਛੁਹਿ ਲੋਹ ਕਨਕ ਹੁਇ ਭਯੋ ਇਹੁ ਲਖਿਓ ।

ਗਾਦੀ ਪਰ ਬੈਠਾਇ ਸ੍ਰੀ ਅੰਗਦ ਕੇ ਤਾਂਈ ।

ਪੈਸੇ ਪਾਂਚ ਨਲੇਰ ਅਗਰ ਧਰ ਮਾਥ ਝੁਕਾਈ ।

ਕਰ ਪ੍ਰਕਰਮਾ ਤੀਨ ਤਿਲਕ ਦੈ ਗੁਰਤਾ ਕੇਰਾ ।

ਕਰਯੋ ਆਪ ਸਮ ਦੀਪ ਦੀਪ ਸੇ ਜੈਸਾ ਉਜੇਰਾ ॥⁵

4. ਜਉ ਤਉ ਪ੍ਰੇਮ ਖੇਲਣ ਕਾ ਚਾਉ ॥

ਸਿਰੁ ਧਰਿ ਤਲੀ ਗਲੀ ਮੇਰੀ ਆਉ ॥ (ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 1412).

5. ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਪੰਨਾ 79.

ਲਹਿਣੇ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇ ਸਫਰ ਨੂੰ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਆਪਣੀ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਦੀ 45ਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਇਉਂ ਬਿਆਨਦੇ ਹਨ :

ਥਾਪਦੇ ਲਹਿਣਾ ਜੀਵਦੇ ਗੁਰਿਆਈ ਸਿਰਿ ਛਤ੍ਰ ਫਿਰਾਇਆ ।

ਜੋਤੀ ਜੋਤਿ ਮਿਲਾਇਕੈ ਸਤਿਗੁਰ ਨਾਨਕ ਰੂਪ ਵਟਾਇਆ ।⁶

ਗੁਰੂ ਤੇ ਚੇਲੇ ਦੀ ਅਭੇਦਤਾ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ ਵਲੋਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ‘ਪਰਚੀਆਂ ਸੇਵਾ ਦਾਸ’ ਵਿਚ ਵੀ ਆਂਦਾ ਹੈ ।

ਪੁਰਖਾ ਤੁਝੇ ਮਾਨੇਗਾ ਸੇ ਮੁਝੈ ਮਾਨੈਗਾ ।

ਤਉ ਕਉ ਸੇਵੈਗਾ ਸੇ ਮੋਕਉ ਸੇਵੈਗਾ ।

ਤੂ ਮੈਂ ਮੈਂ ਤੂ ਤੁਮ ਹਮ ਕਉ ਭਿੰਨ ਜਾਨੈਗਾ ।

ਸੇ ਗੁਰੂ ਤੇ ਬਿਸਰਿਆ ਰਹੈਗਾ ।⁷

ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਵਿਚ ਨਾਨਕ-ਜੋਤਿ ਟਿਕਾਉਣ ਅਤੇ ਗੁਰਗੱਦੀ ਦਾ ਵਾਰਸ ਨਿਯੁਕਤ ਕਰਨ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਜਨਮ-ਸਾਖੀ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਵਿਚ ਵੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ :

“ਗੁਰੂ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕੁ ਜੀ ਆਪਣੀ ਜੋਤਿ ਸਭੁ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਵਿਚ ਸਮਾਈ ।

ਭਾਂਡਾ ਭਰਪੂਰ ਕਰਿ ਕੇ ਪੰਜ ਪੈਸੇ ਇਕ ਨਲਯੇਰੁ ਲੈ ਕੇ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦੁ ਜੀ ਕਉ ਗੁਰੂ ਥਾਪਿਓਸੁ ॥”⁸

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਨਿਮਰਤਾ, ਪਰਉਪਕਾਰ, ਸਿਮਰਨ, ਦਇਆ, ਸੇਵਾ-ਭਗਤੀ, ਹਉਮੈ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਜੀਵਨ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪਹਿਲੂ ਸਨ । ਸਿੱਖੀ ਮਹਿਲ ਦੀਆਂ ਦੀਵਾਰਾਂ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ‘ਚ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਵੱਡਾ ਯੋਗਦਾਨ ਹੈ । ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਯੋਗਦਾਨ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਸਤਿਬੀਰ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, “ਉਹ ਸਭ ਕੁੱਝ ਜੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਸਿੱਚਿਆ ਖਿਲਰ-ਪੁਲਰ, ਖਿੰਡ-ਪੁੰਡ ਤੇ ਉੱਡ-ਪੁੰਡ ਜਾਂਦਾ ਜੇ ਦੂਜੇ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦੀ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ-ਚਿੱਤ ਆਤਮਾ ਉਸ ਸਾਜੇ ਪੰਥ ਦੀ ਰਾਖੀ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਨਾ ਕਰਦੀ ।”⁹

ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਕੁੱਲ 63 ਸਲੋਕਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ । ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਵਲੋਂ ਦੱਸੇ ਗਏ ਸਿੱਖੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਚਾਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਸਗੋਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਪੱਕ ਵੀ ਕੀਤਾ । ਸੇਵਾ ਤੇ ਸਿਮਰਨ ਦੇ ਸੋਮੇ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਬਾਰੇ ਭੱਟ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਉਸਤਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਸਵੱਈਆਂ ਵਿਚ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ :

ਜਗੁ ਜੀਤਉ ਗੁਰਦੁਆਰਿ ਖੇਲਹਿ ਸਮਤ ਸਾਰਿ

ਰਬੁ ਉਨਮਨਿ ਲਿਵ ਰਾਖਿ ਨਿਰੰਕਾਰਿ ॥

ਕਹੁ ਕੀਰਤਿ ਕਲਸਹਾਰ ਸਪਤ ਦੀਪ ਮਝਾਰ

ਲਹਣਾ ਜਗਤੁ ਗੁਰੁ ਪਰਸਿ ਮੁਰਾਰਿ ॥¹⁰

ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਦੀ ਕ੍ਰਿਪਾ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਆਉਂਦਾ ਹੈ । ਗੁਰੂ ਦੀ ਸੰਗਤ ਕਰਦਿਆਂ-ਕਰਦਿਆਂ ਮਨਮੁੱਖ ਵੀ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਸਿੱਧੇ ਰਸਤੇ ਪੈਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ । ਗੁਰੂ ਉਸ ਨੂੰ

6. ਵਾਰਾਂ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ, ਵਾਰ ਪਹਿਲੀ, ਪਉੜੀ 45.

7. ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪਰਚੀਆਂ ਸੇਵਾ ਦਾਸ, ਪੰਨਾ 63.

8. ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ (ਸੀਪਾ.), ਜਨਮ ਸਾਖੀ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ, ਪੰਨਾ 86.

9. ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਸਤਿਬੀਰ ਸਿੰਘ, ਭੁਦਰਤੀ ਨੂਰ, ਪੰਨਾ 5.

10. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 1391.

ਨਾਮ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਤੇ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਗੁਰੂ ਦੇ ਦੱਸੇ ਅਨੁਸਾਰ ਨਾਮ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਸਿਮਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਹਿਚਾਨਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਅਜਿਹੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦਾ ਫਿਰ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਸਤਿਕਾਰ ਹੋਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੁੱਖ ਪਵਿੱਤਰ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ :

ਜਿਨੀ ਨਾਮੁ ਧਿਆਇਆ ਗਏ ਮਸਕਤਿ ਘਾਲਿ ॥

ਨਾਨਕ ਤੇ ਮੁਖ ਉਜਲੇ ਹੋਰ ਕੋਤੀ ਛੁਟੀ ਨਾਲਿ ॥¹¹

ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਅਨੇਕਾਂ ਗਿਆਨ ਦੇ ਭੰਡਾਰ ਪਏ ਹੋਣ, ਲੱਖਾਂ ਕਿਤਾਬਾਂ ਬਜ਼ਾਰ ਵਿਚ ਹਰ ਵਿਸ਼ੇ 'ਤੇ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ, ਭਾਵੇਂ ਸਾਇੰਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਸ਼ਾ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਆਰਟਸ ਕਲਾ ਨਾਲ, ਸੰਗੀਤ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਗਣਿਤ, ਪੁਸਤਕ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਕੁੱਝ ਜਾਣਕਾਰੀ ਤਾਂ ਹਾਸਲ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਲੇਕਿਨ ਪੂਰਣ ਜਾਣਕਾਰੀ ਵਾਸਤੇ ਟੀਚਰ ਜਾਂ ਗਾਈਡ ਦੀ ਲੋੜ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਅਧਿਆਪਕ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਤੋਂ ਬਗੈਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਚ ਨਿਪੁੰਨਤਾ ਹਾਸਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, 'ਜੇ ਸੈਕੜੇ ਚੰਦ੍ਰਮਾ ਅਤੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸੂਰਜਾਂ ਦਾ ਚਾਨਣ ਵੀ ਹੋ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਵੀ ਗੁਰੂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਘੁੱਪ ਹਨੇਰਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।' ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਨਿੱਤ ਇਹ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹਾਂ :

ਜੇ ਸਉ ਚੰਦਾ ਉਗਵਹਿ ਸੂਰਜ ਚੜਹਿ ਹਜਾਰ ॥

ਏਤੇ ਚਾਨਣ ਹੋਇਆ ਗੁਰ ਬਿਨੁ ਘੋਰ ਅੰਧਾਰ ॥¹²

ਗੁਰੂ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਵੀ ਗਿਆਨ ਹਾਸਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਕਈ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਛੂਹਿਆ ਉੱਥੇ ਗੁਰਮੁਖਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਨੂੰ ਬੜੇ ਵਿਸਥਾਰ ਪੂਰਵਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਗੁਰਮੁਖ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰੀਏ, ਇਹ ਜਾਨਣਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮੁਖ ਕੌਣ ਹੈ ?

ਗੁਰਮੁਖ ਸ਼ਬਦ 'ਗੁਰ' ਅਤੇ 'ਮੁਖ' ਦੇ ਪਦਾਂ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ। ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼ ਦੇ ਰਚੇਤਾ ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰਮੁਖ ਉਹ ਪੁਰਖ ਹੈ ਜੋ ਗੁਰੂ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਹੈ, ਕਦੇ ਵਿਮੁਖ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਸਧਾਰਣ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰਮੁਖ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਮੁੱਖ, ਭਾਵ ਮੂੰਹ ਗੁਰੂ ਵੱਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਗੁਰਪ੍ਰਸਾਦਿ ਵਾਸਤੇ ਲੰਬੇ ਸਮੇਂ ਲਈ ਇੰਤਜ਼ਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮੁਖ ਸਮਾਜਕ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਮਨ ਵਿਚ ਵਸਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਆਤਮ ਨਿਰਭਰ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਸੰਕੋਚ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਕਿ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸਭ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਗੁਰ ਪ੍ਰਸਾਦਿ ਕਾਰਨ ਹੀ ਹਨ। ਅਜਿਹੀ ਸੋਚ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਹਉਮੈ ਵੀ ਰੋੜਾ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਨੇ ਗੁਰੂ ਅੱਗੇ ਆਪਣਾ ਸਭ ਕੁੱਝ ਸਮਰੱਪਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮੁਖ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਅਟੱਲ ਹੁਕਮ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਭੂ ਮਿਲਾਪ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟ, ਹਉਮੈ ਦੀਆਂ ਜੰਜੀਰਾਂ ਨੂੰ ਕੱਟ ਸੁੱਟਦਾ ਹੈ। ਆਪ ਜੀ ਦਾ ਫੁਰਮਾਨ ਹੈ :

ਸਚਾ ਤੇਰਾ ਹੁਕਮੁ ਗੁਰਮੁਖਿ ਜਾਣਿਆ ।

ਗੁਰਮਤੀ ਆਪੁ ਗਵਾਇ ਸਚੁ ਪਛਾਣਿਆ ॥

ਸਚੁ ਤੇਰਾ ਦਰਬਾਰੁ ਸਬਦੁ ਨੀਸਾਣਿਆ ।

ਸਚਾ ਸਬਦੁ ਵੀਚਾਰਿ ਸਚਿ ਸਮਾਣਿਆ ॥¹³

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਗੁਰਮੁਖ ਲਈ 'ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨੀ', 'ਸਚਿਆਰ', 'ਸਾਧਜਨ', 'ਸੁਚੱਜੀ' 'ਜੀਵਨ

11. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 146.

12. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 463.

13. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 144.

ਮੁਕਤ' ਆਦਿ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਅਜਿਹੇ ਮਨੁੱਖ ਲਈ 'ਧਰਮੀ' ਚਾਕਰ, ਸੁਹਾਗਣ ਅਤੇ 'ਪੂਰੇ ਸਾਹ' ਆਦਿ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰਮੁਖ ਪਰਥਾਏ ਵਰਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਰਚੇ ਸਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਵੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ :

(1) ਜੋ ਧਰਮੁ ਕਮਾਵੈ ਤਿਸੁ ਧਰਮ ਨਾਉ ਹੋਵੈ ॥¹⁴

(2) ਸੇਈ ਪੂਰੇ ਸਾਹ ਜਿਨੀ ਪੂਰਾ ਪਾਇਆ ॥¹⁵

ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਗੁਰਮੁਖ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਗੁਰੂ ਬਣਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਾ ਜੀਵਨ ਕਾਲ, ਜਦੋਂ ਉਹ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਆਏ, ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਅਸਚਰਜਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਐਸਾ ਗੁਰੂ ਤੇ ਭਰੋਸਾ, ਐਸਾ ਆਪਾ ਸਮਰਪਿਤ ! ਅਜਿਹੀ ਸੇਵਾ ਬਹੁਤ ਕਠਿਨ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ! ਇਹ ਹੈ ਅਸਲੀ ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਸਮਰੱਪਿਤ ਪੂਰਨ ਗੁਰਮੁਖ। ਆਪਣਾ ਕੁੱਝ ਹੈ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਨਾ ਮਨ, ਨਾ ਤਨ, ਨਾ ਧਨ, ਨਾ ਸਿਆਣਪ। "ਲਹਿਣਿਆ, ਰੰਦੇ ਪਾਣੀ 'ਚੋਂ ਕਟੋਰਾ ਕੱਢ !" ਨਵੇਂ ਰੋਸ਼ਨੀ ਕੱਪੜਿਆਂ ਦੀ ਪਰਵਾਹ ਨਾ ਕੀਤੀ, ਤੇ ਮਾਰੀ ਰੰਦੇ ਪਾਣੀ 'ਚ ਛਾਲ। "ਲਹਿਣਿਆ, ਆਹ ਮੁਰਦਾ ਖਾ ਲੈ।" ਤਾਂ ਹੱਥ ਜੋੜ ਕੇ ਪੁੱਛਣ ਲੱਗੇ, ਗੁਰਦੇਵ, ਕਿਸ ਪਾਸਿਉਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਾਂ ? ਅਜੋਕੇ ਸਿੱਖਾਂ ਵਾਂਗੂ ਚਤੁਰਾਈ ਨਹੀਂ ਵਰਤੀ। ਕੋਈ ਸਵਾਲ ਜਵਾਬ ਨਹੀਂ। ਸਿਰਫ ਹੁਕਮ ਮੰਨਣ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਚੱਲ ਰਹੀ ਹੈ। ਪੂਰਣ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਰੱਪਿਤ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ ਹੈ :

ਤਨੁ ਮਨੁ ਧਨੁ ਸਭੁ ਸਉਪਿ ਗੁਰ ਕਉ

ਹੁਕਮਿ ਮੰਨਿਐ ਪਾਈਐ ॥¹⁶

ਆਖਰੀ ਪਰਖ ਦੀ ਘੜੀ ਵੀ ਆ ਗਈ। ਅਨੇਕਾਂ ਸਿੱਖਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹੁਣ ਸੱਚ ਦੀ ਚੋਣ ਹੋਣੀ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਧਾਣਕ (ਡਰਾਉਣਾ) ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਕਰ ਲਿਆ। ਹੱਥ ਵਿਚ ਕੁੰਡਲ, ਰਤਨ, ਜਵਾਹਰ, ਨਕਦੀ ਆਦਿ ਨਾਲ ਗੋਦੜੀ ਭਰ ਲਈ ਤੇ ਨਾਲ ਕੁੱਤੇ ਲੈ ਲਏ ਤੇ ਸਮਸ਼ਾਨ ਘਾਟ ਵੱਲ ਚੱਲ ਪਏ। ਪਿਛੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਅਥਾਹ ਭੀੜ ਚੱਲ ਪਈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲ ਪੈਸਿਆਂ ਦੀ ਵਰਖਾ ਕਰਦੇ ਅੱਗੇ ਤੁਰੀ ਗਏ। ਇਤਿਹਾਸ ਅਨੁਸਾਰ ਬਾਕੀ ਸਿਰਫ ਤਿੰਨ ਜਣੇ ਹੀ ਰਹਿ ਗਏ। ਇਕ ਬਾਬਾ ਬੁੱਢਾ ਜੀ, ਦੁਨੀ ਚੰਦ ਜੀ ਤੇ ਤੀਜੇ ਲਹਿਣਾ ਜੀ। ਬਾਬਾ ਬੁੱਢਾ ਜੀ ਦੇ ਸਿਰ ਵਿਚ ਜ਼ੋਰ ਦੀ ਕੁਤਕ ਮਾਰਿਆ ਤੇ ਉਹ ਸਿਰ ਪਕੜ ਕੇ ਪਿਛੇ ਰਹਿ ਗਏ। ਇਹ ਦੇਖ ਦੁਨੀ ਚੰਦ ਵੀ ਦਰਖਤ ਦੇ ਉਹਲੇ ਹੋ ਗਿਆ ਤੇ ਪਿਛੇ ਰਹਿ ਗਏ ਸਿਰਫ ਭਾਈ ਲਹਿਣਾ ਜੀ। ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਨੇ ਮੁੜ ਕੇ ਦੇਖਿਆ ਤੇ ਕਿਹਾ ਸਭ ਚਲੇ ਗਏ ਤੂੰ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ ? ਤਾਂ ਲਹਿਣਾ ਜੀ ਨੇ ਕਿਹਾ, ਹਰ ਕਿਸੇ ਦਾ ਕੋਈ-ਨਾ-ਕੋਈ ਟਿਕਾਣਾ ਹੋਵੇਗਾ ਪਰ ਮੇਰੇ ਸਾਹਿਬਾ, ਮੇਰਾ ਤੁਹਾਡੇ ਬਗੈਰ ਕੋਈ ਨਹੀਂ। ਤਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵੀ ਬੋਲ ਉਠੇ, ਲਹਿਣਾ ਜੀ, ਤੁਹਾਡੇ ਬਗੈਰ ਮੇਰਾ ਵੀ ਹੁਣ ਕੋਈ ਟਿਕਾਣਾ ਨਹੀਂ। ਮੈਂ ਵੀ ਜੋਤ ਟਿਕਾਣਾ ਲਈ ਟਿਕਾਣਾ ਪਿਆ ਲਭਦਾ ਸਾਂ। ਅੱਜ ਮਿਲ ਗਿਆ ਹੈ ! ਮਹਿਮਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ :

ਮੇਰਾ ਗੁਰ ਤੂ, ਮੈ ਤੇਰਾ ਗੁਰੂ

ਮੇਰੇ ਮਨ ਮੈ ਤੂ ਬਸੇ, ਮੈ ਸਦ ਹਿਰਦੇ ਤੋਹਿ।

ਅਭੇਦ ਭਗਤਿ ਮੇਰੀ ਕਰੀ, ਮੈ ਮਨ ਤਮਾਰਾ ਢੋਹ ॥¹⁷

ਅਜਿਹੀਆਂ ਕਠਿਨ ਘਾਲਨਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਦੀ ਲੰਘਦੇ ਹੋਏ ਗੁਰੂ ਦੀ ਕ੍ਰਿਪਾ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣ ਲਹਿਣੇ ਤੋਂ ਅੰਗਦ ਤੇ ਅੰਗਦ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੀ ਪਦਵੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਏ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

14. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 138 (ਮਾਝ ਕੀ ਵਾਰ, ਮ : 2).

15. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 146 (ਮਾਝ ਕੀ ਵਾਰ, ਮ : 2).

16. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 918 (ਰਾਮਕਲੀ, ਮ : 3).

17. ਸਰੂਪ ਦਾਸ ਭੱਲਾ, ਮਹਿਮਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਸਾਖੀ 58.

ਅੰਗਹੁ ਅੰਗ ਉਪਾਇਓਨ ਗੰਗਹੁ ਜਾਣ ਤਰੰਗ ਉਠਾਇਆ ॥
ਗੰਗਰ ਗੰਭੀਰ ਗੰਗੀਰ ਗੁਣ ਗੁਰਮੁਖ ਸਰ ਗੋਬਿੰਦ ਸਦਾਇਆ ॥
ਬਾਬਾਣੇ ਗੁਰ ਅੰਗਦੁ ਆਇਆ ।¹⁸

ਇਹ ਹੈ ਗੁਰਮੁਖ ਦਾ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਸਫਰ । ਇਕ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਿਆਂ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਾਲਾ, ਮੰਦਰਾਂ ਦੇ ਟੱਲ ਖੜਕਾਉਣ ਵਾਲਾ, ਮੰਦਰਾਂ ਦਾ ਪੁਜਾਰੀ, ਸ਼ਾਂਤੀ ਦਾ ਖੋਜੀ, ਜਦੋਂ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਇਰਾਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਹੋ ਗਿਆ, ਮੁੱਖ ਗੁਰੂ ਵੱਲ ਕਰ ਲਿਆ, ਗੁਰਮੁਖ ਕਹਾਇਆ ।

ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਇਹ ਕਥਨ :
ਜਿਸੁ ਪਿਆਰੇ ਸਿਉ ਨੇਹੁ ਤਿਸੁ ਆਗੈ ਮਰਿ ਚਲੀਐ ॥
ਧ੍ਰਿਗੁ ਜੀਵਣੁ ਸੰਸਾਰਿ ਤਾ ਕੇ ਪਾਛੈ ਜੀਵਣਾ ॥ 12 ॥¹⁹

ਜਿਸ ਪਿਆਰੇ ਨਾਲ ਨੇਹੁ ਹੋਵੇ, ਪਿਆਰ ਹੋਵੇ ਆਪਣਾ ਆਪਾ ਮਾਰ ਕੇ, ਅਹੰ ਛੱਡ ਕੇ ਉਸ ਦੇ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ । ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਉਸ ਵੱਲੋਂ ਮੂੰਹ ਮੋੜ ਕੇ ਜੀਉਣਾ ਕੋਈ ਜੀਉਣਾ ਨਹੀਂ, ਅਜਿਹਾ ਜੀਉਣਾ ਫਿਟਕਾਰ ਤੇ ਲਾਹਨਤ ਹੈ ।

ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਯਾਤਰਾ ਤੋਂ ਇਕ ਗੱਲ ਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਗੁਰੂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਸਮਰੱਪਣ ਵੀ ਪੂਰਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਫਿਰ ਉਹ ਅਭਿਮਾਨ, ਸੁਆਰਥ ਤੇ ਮਨਮੁੱਖਤਾ ਦਾ ਤਿਆਗ ਤਾਂ ਕਰ ਹੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਨਾਲ ਹੀ ਨਾਲ ਖੋਖਲੇ ਕਰਮ ਕਾਂਡਾਂ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਅਡੰਬਰਾਂ ਤੋਂ ਉਤਾਂਹ ਉਠ ਕੇ ਲੋਕਾਈ ਲਈ ਮਾਰਗ ਦਰਸ਼ਕ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ।

18. ਵਾਰਾ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ, ਵਾਰ 24ਵੀਂ, ਪਉੜੀ 5ਵੀਂ.

19. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 83.

ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੁਸਲਿਮ ਭਗਤ

ਮੁਹੰਮਦ ਇਦਰੀਸ*

ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਪਿਛਲੀਆਂ 5 ਸਦੀਆਂ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹਨ। 16ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਸਿੱਖੀ ਦੇ ਜਨਮ ਦੀ ਜੋਤ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ। ਇਸ ਜੋਤ ਦੀ ਅੰਤਿਮ ਲੜੀ ਵਜੋਂ ਦਸਵੇਂ ਗੁਰੂ, ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਨੇ 1699 ਈਸਵੀ ਵਿਚ ਖਾਲਸਾ ਪੰਥ ਦੀ ਸਾਜਨਾ ਕੀਤੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਸਮੇਂ ਮੁਗਲ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਜ਼ਹੀਰ-ਉ-ਦੀਨ ਮੁਹੰਮਦ ਬਾਬਰ (1526-1530 ਈ.) ਦਾ ਰਾਜ ਸੀ, ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਅੰਤਿਮ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਸਮੇਂ ਮੋਈ-ਉ-ਦੀਨ ਮੁਹੰਮਦ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ (1657-1707 ਈ.), ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਜਕਾਲ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਮੁਗਲ ਕਾਲ ਢਹਿੰਦੀਆਂ ਕਲਾਵਾਂ ਵੱਲ ਨੂੰ ਚਲਾ ਗਿਆ, ਭਾਰਤ ਦਾ ਸ਼ਾਸਕ ਸੀ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਹੀ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਸਮੇਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਸਿਧਾਂਤ, ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੀਆਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ-ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਕੁਰੀਤਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ। ਦੂਸਰੇ, ਤੀਸਰੇ ਅਤੇ ਚੌਥੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਨਵੇਂ ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੇ। ਪੰਜਵੇਂ ਗੁਰੂ, ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਰਚਨਾ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਆਪਣੀ ਸ਼ਹੀਦੀ ਵੀ ਦਿੱਤੀ। ਛੇਵੇਂ ਗੁਰੂ, ਹਰਗੋਬਿੰਦ ਸਾਹਿਬ, ਨੇ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਵਾਇਆ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅਨੁਯਾਈਆਂ ਨੂੰ ਦੋ ਤਲਵਾਰਾਂ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਦਾ ਹੁਕਮ ਦਿੱਤਾ, ਜਿਸ ਦਾ ਭਾਵ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਸੰਤ ਦੇ ਨਾਲ ਸਿਪਾਹੀ ਵੀ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਸ ਨਵੀਂ ਨੀਤੀ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਮੀਰੀ-ਪੀਰੀ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੱਤਵੇਂ ਅਤੇ ਅੱਠਵੇਂ ਗੁਰੂਆਂ ਦੀ ਗੁਰਗੱਦੀ ਦੇ ਕਾਲ ਦਾ ਸਮਾਂ ਘੱਟ ਸੀ ਪਰੰਤੂ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਵੀ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ। ਨੌਵੇਂ ਗੁਰੂ, ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਨੇ 'ਤਿਲਕ ਤੇ ਜੰਝੂ' ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਲਈ ਆਪਣੀ ਜਾਨ ਕੁਰਬਾਨ ਕਰ ਦਿੱਤੀ। ਦਸਵੇਂ ਗੁਰੂ, ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਨੇ ਧਰਮ ਦੀ ਖਾਤਰ ਆਪਣਾ ਪਰਿਵਾਰ, ਮਾਤਾ, ਚਾਚੇ ਪੁੱਤਰ ਅਤੇ ਸਾਰਾ ਜੀਵਨ ਅਰਪਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ।

ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਸਮੇਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਅਤੇ ਮੁਗਲ ਬਾਦਸ਼ਾਹਾਂ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਉਤਰਾਅ-ਚੜ੍ਹਾਅ ਆਉਂਦੇ ਰਹੇ। ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਕੁੱਝ ਸਮੇਂ ਸਾਰਥਕ, ਕੁੱਝ ਸਮੇਂ ਬਖੇੜੇ ਅਤੇ ਕੁੱਝ ਯੁੱਧ ਵੀ ਹੋਏ, ਪਰੰਤੂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਭਾਵ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਅਤੇ ਸਿੱਖਾਂ ਦਾ ਇਕ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਰਵੱਈਆ ਸਨਮਾਨ ਪੂਰਵਕ ਸੀ। ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਰਹਿਣੀ-ਸਹਿਣੀ, ਮੇਲ ਮਿਲਾਪ, ਕੰਮਕਾਰ, ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਆਮ ਲੋੜਾਂ ਸਾਂਝੀਆਂ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਉਹ ਆਪਸੀ ਮਿਲਵਰਤਣ ਨਾਲ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਸੂਫੀ-ਸੰਤ, ਫਕੀਰ, ਔਲੀਆ, ਗੁਰੂ-ਪੀਰ ਆਦਿ ਸਭ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਪ੍ਰਤੀ ਸ਼ਰਧਾ ਪੂਰਵਕ ਰਵੱਈਆ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਮੁਸਲਿਮ ਭਗਤਾਂ, ਫਕੀਰਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ਰਧਾਲੂਆਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਤਾਂ ਅਨੇਕ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸਕ ਲਿਖਤਾਂ, ਸਮਕਾਲੀ ਫਾਰਸੀ ਅਤੇ ਦੂਸਰੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਮੁਸਲਮਾਨ ਭਗਤ ਅੱਗੇ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹਨ।

ਭੀਖਣ ਸ਼ਾਹ ਜਾਂ ਸ਼ਾਹ ਭੀਖ ਦਾ ਜਨਮ ਸੈਯੱਦ ਕੁਲ ਵਿਚ ਗਿਆਸ, ਤਹਿਸੀਲ ਕੈਥਲ, ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਕਰਨਾਲ

*ਲੈਕਚਰਾਰ, ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ।

ਵਿਚ ਹੋਇਆ। ਸ਼ਾਹ ਜੀ ਦੇ ਬਜ਼ੁਰਗ ਕੁਹੜਾਮ (ਘੁੜਾਮ) ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਲਈ ਭਾਈ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਆਦਿ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕੁਹੜਾਮ ਨਿਵਾਸੀ ਲਿਖਿਆ ਹੈ। ਭੀਖਣ ਸ਼ਾਹ, ਅਬੁੱਲ ਸ਼ਾਹ ਮੁਆਲੀ (Abul Mu 'ali' Shah) ਦੇ ਮੁਰੀਦ ਸਨ, ਜੋ ਕਿ ਅੰਬਹਿਟਾ (Ambuita), ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਸਹਾਰਨਪੁਰ ਦੇ ਵਸਨੀਕ ਸਨ। ਸੱਯਦ ਭੀਖਣ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਬਹੁਤਾ ਸਮਾਂ ਪਿੰਡ ਠਸਕਾ, ਤਹਿਸੀਲ ਬਾਨੇਸਰ, ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਕਰਨਾਲ ਵਿਖੇ ਬੀਤਿਆ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪਿਆਰ, ਸ਼ਰਧਾ ਨੂੰ ਦੇਖਦੇ ਹੋਏ ਮਹਾਤਮਾ ਮੁਆਲੀ ਸ਼ਾਹ ਜੀ ਵੀ ਠਸਕਾ ਵਿਖੇ ਆ ਕੇ ਰਹਿਣ ਲੱਗੇ ਜਿੱਥੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੱਯਦ ਭੀਖਣ ਸ਼ਾਹ ਨੇ ਤਨ-ਮਨ ਨਾਲ ਸੇਵਾ ਕੀਤੀ।¹

ਸੱਯਦ ਭੀਖਣ ਸ਼ਾਹ ਨੇ ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ (1666-1708 ਈ.) ਦੇ ਪਟਨਾ ਵਿਖੇ ਜਨਮ ਬਾਰੇ ਸੁਣਿਆ, ਉਸੇ ਦਿਨ ਉਹ ਪੂਰਬ ਵੱਲ ਅਰਥਾਤ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਲਈ ਪਟਨੇ ਵੱਲ ਨੂੰ ਚੱਲ ਪਏ। ਸੱਯਦ ਨੇ ਆਪਣੇ ਚੇਲਿਆਂ ਨੂੰ ਦੱਸਿਆ ਕਿ ਪੂਰਬ ਵੱਲ ਇਕ ਬਾਲਕ ਦਾ ਜਨਮ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਹ ਆਮ ਬਾਲਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਸੱਯਦ ਪਟਨਾ ਵਿਖੇ ਬਾਲਕ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਚੇਲਿਆਂ ਸਮੇਤ ਪਹੁੰਚੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਬਾਲਕ ਗੋਬਿੰਦ ਦੀ ਉਮਰ ਤਿੰਨ ਮਹੀਨੇ ਦੀ ਸੀ।² ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਸੱਯਦ ਭੀਖਣ ਸ਼ਾਹ ਵਿਚਕਾਰ ਇਕ ਹੋਰ ਮੁਲਾਕਾਤ 1672 ਈਸਵੀ ਵਿਚ ਹੋਈ। ਇਹ ਮੁਲਾਕਾਤ ਪਿੰਡ ਲਖਨੌਰ, ਹਰਿਆਣਾ ਪ੍ਰਾਂਤ ਦੇ ਜ਼ਿਲ੍ਹੇ ਅੰਬਾਲਾ ਤੋਂ ਪੱਛਮ ਵੱਲ 18 ਕਿਲੋਮੀਟਰ ਦੀ ਦੂਰੀ ਤੇ ਹੋਈ। ਬਾਲ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਪਟਨਾ ਤੋਂ ਕੀਰਤਪੁਰ ਸਾਹਿਬ (ਪੰਜਾਬ) ਨੂੰ ਆਉਂਦਿਆਂ ਉਥੇ ਕੁੱਝ ਸਮਾਂ ਠਹਿਰੇ ਸਨ। ਇਥੇ ਠਹਿਰਨ ਸਮੇਂ ਮਾਤਾ ਜੀ ਨੇ ਖੂਹ ਪੁਟਵਾਇਆ ਜੋ ਕਿ ਹੁਣ ਵੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਸਾਹਿਬ ਅੰਦਰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਹੈ ਅਤੇ 'ਮਾਤਾ ਜੀ ਵਾਲਾ ਖੂਹ' ਵਜੋਂ ਮਸ਼ਹੂਰ ਹੈ।³ ਭੀਖਣ ਸ਼ਾਹ ਜੀ ਸੱਯਦ (ਮੀਰ) ਸਨ, ਇਸੇ ਲਈ ਠਸਕੇ ਦਾ ਨਾਮ 'ਠਸਕਾ ਮੀਰਾਂ ਜੀ' ਹੈ। ਜੋ ਮੁਗਲ ਸਰਕਾਰ ਵਲੋਂ ਸੱਯਦ ਭੀਖਣ ਸ਼ਾਹ ਦੀ ਖਾਨਕਾਹ ਨੂੰ ਜਾਰੀ ਰੱਖਣ ਲਈ ਉਹ ਹੀ ਇਸ ਦੀ ਆਮਦਨ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੈ।

ਪੀਰ ਬੁੱਧੂ ਸ਼ਾਹ ਸਢੌਰਾ (1647-1704)

ਪੀਰ ਬੁੱਧੂ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਜਨਮ 13 ਜੂਨ 1647 ਈ. ਨੂੰ ਸਢੌਰਾ ਨਾਮੀ ਪਿੰਡ ਵਿਚ, ਜੋ ਕਿ ਮੌਜੂਦਾ ਸਮੇਂ ਹਰਿਆਣਾ ਦੇ ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਅੰਬਾਲਾ ਵਿਚ ਹੈ, ਦੇ ਮਸ਼ਹੂਰ ਸੱਯਦ ਪਰਿਵਾਰ ਵਿਚ ਹੋਇਆ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਅਸਲੀ ਨਾਂ ਬਦਰ-ਉ-ਦੀਨ ਸੀ। ਬਚਪਨ ਸਮੇਂ ਬਦਰ-ਉ-ਦੀਨ ਦੇ ਸਾਊਪੁਣੇ, ਸੰਜੀਦਗੀ ਅਤੇ ਸਾਦਗੀ ਕਾਰਨ ਲੋਕ ਉਸ ਨੂੰ 'ਬੁੱਧੂ' ਕਹਿਣ ਲੱਗੇ ਜੋ ਕਿ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਨਾਮ ਹੀ ਬਣ ਗਿਆ। ਸੱਯਦ ਖਾਨ ਜੋ ਕਿ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਮੁਗਲ ਸੈਨਾ ਦਾ ਮਨਸਬਦਾਰ ਬਣਿਆ, ਦੀ ਭੈਣ 'ਨਸੀਰਾਂ' ਨਾਲ 18 ਸਾਲ ਦੀ ਉਮਰ ਵਿਚ ਬੁੱਧੂ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਵਿਆਹ ਹੋਇਆ। ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਨਾਲ ਪੀਰ ਬੁੱਧੂ ਸ਼ਾਹ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਮੁਲਾਕਾਤ ਕਿਸ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਕਿਸ ਸਥਾਨ ਤੇ ਹੋਈ, ਇਸ ਬਾਰੇ ਸਾਨੂੰ ਜਾਣਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ, ਪਰੰਤੂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਬੁੱਧੂ ਸ਼ਾਹ ਨੂੰ 1685 ਈਸਵੀ ਵਿਚ ਯਮਨਾ ਨਦੀ ਦੇ ਕੰਢੇ ਬੁਲਾਉਣ ਦੇ ਰਿਕਾਰਡ ਮਿਲਦੇ ਹਨ।⁴ ਬੁੱਧੂ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਕਹਿਣ ਤੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਕਾਲੇ ਖਾਨ, ਭੀਖਣ ਖਾਨ, ਨਿਜ਼ਾਬਤ ਖਾਨ ਅਤੇ ਹਯਾਤ ਖਾਨ ਜਰਨੈਲਾਂ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਅਧੀਨ 500 ਪਠਾਣਾਂ ਦੀ ਸੈਨਾ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ। 1688 ਈਸਵੀ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਸੈਨਾ ਉਪਰ ਸ਼੍ਰੀਨਗਰ ਦੇ ਰਾਜਾ ਫਤਿਹ ਚੰਦ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਅਧੀਨ ਪਹਾੜੀ ਰਾਜਿਆਂ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਫ਼ੌਜ ਨੇ ਹਮਲਾ ਕੀਤਾ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਕਾਲੇ ਖਾਨ

1. ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, ਗੁਰਸ਼ਬਦ ਰਤਨਾਕਰ ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼, ਪਟਿਆਲਾ, 1974, ਪੰਨਾ 197.

2. ਭਾਈ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ, ਸ੍ਰੀ ਗੁਰ ਪ੍ਰਤਾਪ ਸੂਰਜ ਗ੍ਰੰਥ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1926-27, ਪੰਨਾ 109.

3. ਸੁਖਦਿਆਲ ਸਿੰਘ, ਗੁਰਬਚਨ ਸਿੰਘ ਨਈਅਰ, ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ (ਯਾਤਰਾ ਅਸਥਾਨ, ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਯਾਦ ਚਿੰਨ੍ਹ) ਇਕ ਸਰਵੇਖਣ, ਪਟਿਆਲਾ, 1989, ਪੰਨਾ 33.

4. Harbans Singh, *Encyclopaedia of Sikhism*, Patiala, 1998, p. 410.

ਜਰਨੈਲ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਬਾਕੀ ਤਿੰਨ ਜਰਨੈਲ ਪਹਾੜੀ ਰਾਜਿਆਂ ਨਾਲ ਮਿਲ ਗਏ। ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸਘਾਤੀ ਘਟਨਾ ਬਾਰੇ ਪੀਰ ਬੁੱਧੂ ਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਖਬਰ ਭੇਜੀ। ਪੀਰ ਜੀ ਤੁਰੰਤ ਆਪਣੇ ਭਰਾ, ਚਾਰੇ ਪੁੱਤਰ ਅਤੇ 700 ਸੈਨਿਕਾਂ ਸਮੇਤ ਭੰਗਾਣੀ ਦੇ ਯੁੱਧ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਗਏ। 22 ਸਤੰਬਰ ਨੂੰ ਘਮਸਾਨ ਦਾ ਯੁੱਧ ਹੋਇਆ ਜੋ ਕਿ 9 ਘੰਟਿਆਂ ਤੱਕ ਚਲਦਾ ਰਿਹਾ।⁵ ਇਸ ਯੁੱਧ ਬਾਰੇ 'ਬਚਿੱਤਰ ਨਾਟਕ' ਵਿਚ ਬੜਾ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਵਰਨਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਬਚਿੱਤਰ ਨਾਟਕ ਅਨੁਸਾਰ 'ਪੀਰ ਬੁੱਧੂ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਭਰਾ ਭੂਰੇ ਸ਼ਾਹ, ਪੁੱਤਰਾਂ ਸ਼ਾਹ ਅਤੇ ਮੁਹੰਮਦ ਸਮੇਤ ਅਨੇਕਾਂ ਸਮੱਰਥਕਾਂ ਦੀ ਯੁੱਧ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਮੌਤ ਹੋ ਗਈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਹ ਵੀ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਰਾਜਾ 'ਹਰੀ ਚੰਦ' ਜੋ ਕਿ ਬਹਾਦਰ ਨੌਜਵਾਨ ਸੀ, ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅੰਤ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਯੁੱਧ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਸੈਨਾ ਨੂੰ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਜਿੱਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਅਤੇ ਪਹਾੜੀ ਰਾਜਿਆਂ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਨੁਕਸਾਨ ਉਠਾਉਣਾ ਪਿਆ।"⁶

ਯੁੱਧ ਉਪਰੰਤ ਗੁਰੂ ਜੀ ਵਲੋਂ ਪੀਰ ਬੁੱਧੂ ਸ਼ਾਹ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਰਧਾਲੂਆਂ ਵਲੋਂ ਦਿਖਾਈ ਦਲੇਰੀ ਕਾਰਨ ਪੀਰ ਬੁੱਧੂ ਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਦੋ ਮਹਿੰਗੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ। ਇਕ ਛੋਟੀ ਕਿਰਪਾਨ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਪੀਰ ਜੀ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਨੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਵਜੋਂ ਸੰਭਾਲ ਕੇ ਰੱਖੀ, ਇਹ ਕਿਪਾਨ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਮਹਾਰਾਜਾ ਭਰਪੂਰ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ (1840-63) ਨੇ ਪੀਰ ਬੁੱਧੂ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਨੂੰ ਜਾਗੀਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲਈ ਜੋ ਕਿ ਮੌਜੂਦਾ ਸਮੇਂ ਨਾਭਾ ਦੇ ਸ਼ਾਹੀ ਮਹਿਲ ਵਿਚ ਪਈ ਹੈ। ਦੂਸਰੀ ਵਸਤੂ ਕੰਘਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ। ਭੰਗਾਣੀ ਦੇ ਯੁੱਧ ਵਿਚ ਹਾਰ ਖਾਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਰਾਜਪੂਤ ਰਾਜੇ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਵੱਧ ਰਹੀ ਸ਼ਕਤੀ ਕਾਰਨ ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਈਰਖਾ ਰੱਖਣ ਲੱਗ ਪਏ। ਆਪਣੀ ਹਾਰ ਦਾ ਬਦਲਾ ਲੈਣ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਵਿਰੁੱਧ ਮੁਗਲ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੂੰ ਭੜਕਾਉਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਪੀਰ ਬੁੱਧੂ ਸ਼ਾਹ ਵਲੋਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਕੀਤੀ ਸਹਾਇਤਾ ਦੀ ਸ਼ਿਕਾਇਤ ਉਹਨਾਂ ਸਰਹਿੰਦ ਦੇ ਫੌਜਦਾਰ, ਜਿਸ ਦੇ ਅਧੀਨ ਸਢੌਰੇ ਦੀ ਜਾਗੀਰ ਆਉਂਦੀ ਸੀ, ਕੋਲ ਲਗਾਈ। ਜਿਸ ਨੇ ਸਥਾਨਕ ਅਫਸਰ ਉਸਮਾਨ ਖਾਨ (Usman Khan) ਨੂੰ ਪੀਰ ਬੁੱਧੂ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਖਿਲਾਫ ਕਾਰਵਾਈ ਕਰਨ ਲਈ ਭੇਜਿਆ।⁷ 21 ਮਾਰਚ, 1704 ਈਸਵੀ ਨੂੰ ਪੀਰ ਬੁੱਧੂ ਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਫੜ ਕੇ ਮੌਤ ਦੇ ਘਾਟ ਉਤਾਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਬੰਦਾ ਬਹਾਦਰ ਨੇ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਪੀਰ ਬੁੱਧੂ ਸ਼ਾਹ ਦੀ ਮੌਤ ਦਾ ਬਦਲਾ ਲਿਆ ਅਤੇ ਉਸਮਾਨ ਖਾਨ ਨੂੰ ਮੌਤ ਦੇ ਘਾਟ ਉਤਾਰ ਦਿੱਤਾ। 1947 ਈਸਵੀ ਦੇ ਬਣਵਾਰੇ ਦੌਰਾਨ ਬੁੱਧੂ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਪਰਿਵਾਰ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਚਲਾ ਗਿਆ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪੁਸ਼ਤੈਨੀ ਘਰ ਨੂੰ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਦਾ ਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਜਿਸ ਦਾ ਨਾਂ 'ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪੀਰ ਬੁੱਧੂ ਸ਼ਾਹ' ਹੈ।⁸ ਪੀਰ ਬੁੱਧੂ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਭਗਤ ਮੁਸਲਮਾਨ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂ ਦੋਵਾਂ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਲੋਕ ਸਨ। ਸੁਭਾਅ ਪੱਖੋਂ ਇਕ ਦਿਆਲੂ ਕਿਸਮ ਦਾ ਆਦਮੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੇ ਮੁਗਲ ਰਾਜ ਦੀਆਂ ਵਧੀਕੀਆਂ ਵਿਰੁੱਧ ਅਵਾਜ਼ ਉਠਾਈ। ਆਪਣੀ ਸਾਦਗੀ ਅਤੇ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਹਿਚਾਣ ਸੀ।

ਨਬੀ ਖਾਨ ਅਤੇ ਗਨੀ ਖਾਨ

ਨਬੀ ਖਾਨ ਅਤੇ ਗਨੀ ਖਾਨ ਦੋ ਪਠਾਣ ਭਰਾ ਮਾਛੀਵਾੜਾ ਵਿਖੇ ਘੋੜਿਆਂ ਦਾ ਵਪਾਰ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਮਾਛੀਵਾੜਾ ਦੇ ਨੇੜੇ-ਤੇੜੇ ਦੇ ਇਲਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਵਧੀਆ ਘੋੜੇ ਅਤੇ ਹੋਰ ਜਾਨਵਰ ਖਰੀਦਣ ਕਰਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਨਾਂਮ ਮਸ਼ਹੂਰ ਸੀ। ਮਾਛੀਵਾੜਾ ਤੋਂ ਆਨੰਦਪੁਰ ਸਾਹਿਬ ਵਿਖੇ ਵਪਾਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਉਹ ਆਉਂਦੇ ਜਾਂਦੇ ਰਹਿੰਦੇ

5. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 410.

6. Loehlin, C.H., *The Granth of Guru Gobind Singh and The Khalsa Brotherhood*, Lucknow, 1971, p. 121.

7. Harbans Singh, *op. cit.*, p. 410.

8. Ramesh Chander Dogra and Gobind Singh Mansukhani, *Encyclopaedia of Sikh Religion and Culture*, New Delhi, 1995, p. 323.

ਸਨ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਮੁਲਾਕਾਤ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਨਾਲ ਹੋਈ। ਦੋਵੇਂ ਭਰਾ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਸੁਭ-ਚਿੰਤਕ ਬਣ ਗਏ। ਚਮਕੌਰ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਯੁੱਧ ਤੋਂ ਬਾਅਦ 1705 ਈਸਵੀ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਇਕੱਲੇ ਹੀ ਮਾਛੀਵਾੜੇ ਦੇ ਜੰਗਲਾਂ ਵਿਚ ਯਾਤਰਾ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਮੁਗਲ ਫੌਜਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਲਭਦੀਆਂ ਪਿੱਛੇ-ਪਿੱਛੇ ਆ ਰਹੀਆਂ ਸਨ। ਜਦੋਂ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦੋਵਾਂ ਭਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮਿਲੀ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਲਈ ਆਪਣੀਆਂ ਸੇਵਾਵਾਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕੀਤਾ। ਮਾਛੀਵਾੜੇ ਦੇ ਜੰਗਲਾਂ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੂੰ ਮਿਲ ਕੇ ਸੇਵਾ ਕੀਤੀ।⁹ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਦੋਵੇਂ ਭਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਦੁਆਵਾਂ ਨਾਲ ਜਾਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੱਤੀ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾ ਵਿਚ ਇਕ ਹੁਕਮਨਾਮਾ ਵੀ ਜਾਰੀ ਕੀਤਾ ਜੋ ਨਬੀ ਖਾਨ, ਗਨੀ ਖਾਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਉੱਤਰਧਿਕਾਰੀਆਂ ਨੇ ਸੰਭਾਲ ਕੇ ਰੱਖਿਆ। 1947 ਈਸਵੀ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਪਠਾਣ ਭਰਾਵਾਂ ਦਾ ਪਰਿਵਾਰ ਬਟਵਾਰੇ ਕਾਰਨ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਚਲਾ ਗਿਆ। ਮਾਛੀਵਾੜੇ ਵਿਚਲੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਘਰ ਦੀ ਥਾਂ ਤੇ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਜਿਸ ਦਾ ਨਾਮ 'ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਉੱਚ ਦਾ ਪੀਰ' ਹੈ।

ਸੱਯਦ ਖਾਨ

ਸੱਯਦ ਖਾਨ ਜੋ ਕਿ ਇਕ ਮੁਗਲ ਜਰਨੈਲ ਸੀ, ਫਰਵਰੀ 1703 ਈਸਵੀ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸੈਨਾ ਸਮੇਤ ਅਨੰਦਪੁਰ ਸਾਹਿਬ ਵਿਖੇ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੂੰ ਅਧੀਨਤਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਵਾਉਣ ਲਈ ਪਹੁੰਚਿਆ। ਉਹ ਪੀਰ ਬੁੱਧੂ ਸ਼ਾਹ ਦੀ ਪਤਨੀ ਦਾ ਭਾਈ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਨਾਲ ਉਸ ਸਮੇਂ 500 ਸਿੱਖ ਸ਼ਹਿਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਇਕੱਠੇ ਹੋਏ।¹⁰ ਇਕ ਭਿਆਨਕ ਯੁੱਧ ਹੋਇਆ ਜਿਸ ਵਿਚ ਇਕ ਪਾਸੇ ਮਹਿਮਾਨ ਖਾਨ ਅਤੇ ਸੱਯਦ ਬੇਗ, ਜੋ ਕਿ ਕੁੱਝ ਸਮਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੂੰ ਛੱਡ ਗਏ ਸਨ, ਆਪਣੇ 1000 ਸਾਥੀਆਂ ਸਮੇਤ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਤਰਫ ਤੋਂ ਮੁਗਲਾਂ ਵਿਰੁੱਧ ਲੜੇ। ਯੁੱਧ ਦੌਰਾਨ ਗੁਰੂ ਜੀ ਸੱਯਦ ਖਾਨ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਲਈ ਉਸ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪਹੁੰਚੇ। ਸੱਯਦ ਖਾਨ ਨੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਬਾਰੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਸੁਣ ਰੱਖਿਆ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਕੇ ਉਹ ਯੁੱਧ ਉਪਰੰਤ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦਾ ਸ਼ਰਧਾਲੂ ਬਣ ਗਿਆ।¹¹

ਭੀਖਣ ਖਾਨ

ਪੀਰ ਬੁੱਧੂ ਸ਼ਾਹ ਸਢੌਰਾ ਦੇ ਕਹਿਣ ਤੇ ਪਠਾਣ ਭੀਖਣ ਖਾਨ ਪਾਉਂਟਾ ਦੇ ਸਥਾਨ ਤੇ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੀ ਸੈਨਾ ਵਿਚ 100 ਸੈਨਿਕਾਂ ਸਮੇਤ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਇਆ। ਭੰਗਾਣੀ ਦੇ ਯੁੱਧ ਵਿਚ ਭੀਖਣ ਖਾਨ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਸੈਨਾ ਛੱਡ ਕੇ ਪਹਾੜੀ ਰਾਜਿਆਂ ਨਾਲ ਜਾ ਮਿਲਿਆ। ਯੁੱਧ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਤੀਰ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ ਮੌਤ ਹੋਈ।¹²

ਨਵਾਬ ਸ਼ੇਰ ਮੁਹੰਮਦ ਖਾਨ ਜੋ ਕਿ ਮਾਲੇਰਕੋਟਲਾ ਰਿਆਸਤ ਦੇ ਨਵਾਬ ਸਨ, ਨੇ ਚਮਕੌਰ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਯੁੱਧ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਭਾਗ ਲਿਆ। ਯੁੱਧ ਉਪਰੰਤ ਛੋਟੇ ਸਾਹਿਬਜ਼ਾਦਿਆਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਮਰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਕਰਮਵਾਰ 7 ਸਾਲ ਅਤੇ 9 ਸਾਲ ਦੀ ਸੀ, ਨੂੰ ਪੋਹ ਦੇ ਮਹੀਨੇ ਠੰਢੀ ਬੁਰਜ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ, ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਸਰਹਿੰਦ ਵਿਖੇ ਨੀਹਾਂ ਵਿਚ ਚਿਣਨ ਦਾ ਹੁਕਮ ਦਿੱਤਾ। ਨਵਾਬ ਸ਼ੇਰ ਮੁਹੰਮਦ ਖਾਨ ਨੇ ਵਜ਼ੀਰ ਖਾਨ ਵੱਲੋਂ ਬੱਚਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਅਪਣਾਏ ਨਿਰਦੇਸ਼ੀ ਵਤੀਰੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹਾਅ ਦਾ ਨਾਅਰਾ ਮਾਰਿਆ ਅਤੇ ਵਜ਼ੀਰ ਖਾਨ ਦੀ ਕਚਹਿਰੀ ਵਿਚੋਂ ਇਸ ਜ਼ਿਆਦਤੀ ਵਿਰੁੱਧ ਆਵਾਜ਼ ਉਠਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਬਾਹਰ ਆ ਗਏ। ਨਵਾਬ ਸ਼ੇਰ ਮੁਹੰਮਦ ਖਾਨ ਦੀ ਯਾਦ ਵਿਚ ਮਾਲੇਰਕੋਟਲਾ

9. ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, *ਤਵਾਰੀਖ ਗੁਰੂ ਖਾਲਸਾ*, ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ, ਪਟਿਆਲਾ, 1999, ਪੰਨਾ 1009.

10. Harbans Singh, *op. cit.*, Vol. IV, p. 94.

11. *Ibid.*

12. ਭਾਈ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ, *ਸ੍ਰੀ ਗੁਰ ਪ੍ਰਤਾਪ ਸੂਰਜ ਗ੍ਰੰਥ*, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1926-27, ਪੰਨਾ 110.

ਵਿਖੇ 'ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਹਾਅ ਦਾ ਨਾਅਰਾ' ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।¹³ ਨਵਾਬ ਸ਼ੇਰ ਮੁਹੰਮਦ ਖਾਨ ਨੇ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੇ ਛੋਟੇ ਸਾਹਿਬਜ਼ਾਦਿਆਂ ਉਪਰ ਨਵਾਬ ਵਜ਼ੀਰ ਖਾਨ ਵਲੋਂ ਕੀਤੇ ਜ਼ੁਲਮਾਂ ਵਿਰੁੱਧ ਮੁਗਲ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੂੰ ਇਕ ਪੱਤਰ ਵੀ ਲਿਖਿਆ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ ਕਿ ਛੋਟੇ ਸਾਹਿਬਜ਼ਾਦਿਆਂ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਸਜ਼ਾ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੈ। ਇਸਲਾਮ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਜ਼ਾਵਾਂ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ।¹⁴

ਮੁਸਲਿਮ ਸੰਤ ਗਿਆਸ-ਉ-ਦੀਨ ਜੋ ਕਿ ਭਾਈ ਨੰਦ ਲਾਲ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦਾ ਸੀ, ਰਾਇ ਕਾਲੀਆ, ਇਕ ਹੋਰ ਮੁਸਲਿਮ ਭਗਤ ਜੋ ਕਿ ਛੋਟੇ ਸਾਹਿਬਜ਼ਾਦਿਆਂ ਦੀ ਸ਼ਹੀਦੀ ਦੀ ਖ਼ਬਰ ਲੈ ਕੇ ਆਇਆ, ਪੀਰ ਮੁਹੰਮਦ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਜੀ ਮਾਛੀਵਾੜੇ ਦੇ ਜੰਗਲਾਂ ਤੋਂ ਰਾਇਕੋਟ ਵੱਲ ਜਾਂਦੇ ਹੋਏ ਮਿਲੇ ਆਦਿ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਅਨੇਕਾਂ ਮੁਸਲਿਮ ਭਗਤ ਸਨ ਜੋ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨਾਲ ਸਿੱਧੇ ਜਾਂ ਅਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਸਨ।

13. R.K. Ghai (ed.) *History of the Ruling Family of Seikh Sadruddin*, Patiala, 1998, p. 209.

14. Ramesh Chander Dogra and Gobind Singh Mansukhani, *op. cit.*, p. 323.

ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼ ਵਿਚ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਬਿਰਤਾਂਤ

ਦਲਜੀਤ ਕੌਰ*

ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ ਰਚਿਤ 'ਗੁਰਸ਼ਬਦ ਰਤਨਾਕਰ ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼' ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਡਮੁੱਲੀ ਦੇਣ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਬੇਮਿਸਾਲ ਹਵਾਲਾ ਗ੍ਰੰਥ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਦੇ ਮਹਾਨ ਪ੍ਰਤਿਭਾਸ਼ਾਲੀ ਲੇਖਕ ਦੀ 15 ਸਾਲਾਂ ਦੀ ਅਣਥੱਕ ਮਿਹਨਤ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ। ਭਾਈ ਜੀ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਗਿਆਨ ਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਪ੍ਰਬੀਨ ਗਿਆਤਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਗਿਆਨ-ਭੰਡਾਰ ਦੇ ਮਾਲਕ ਸਨ। ਇਹੋ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮਹਾਨ ਰਚਨਾ, ਜੋ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਧਾਰਮਿਕ ਸਾਹਿਤ, ਗੁਰੂ ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਨਾਵਾਂ ਥਾਵਾਂ ਦੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਆਖਿਆ ਤੇ ਵੇਰਵੇ ਹਿਤ ਰਚੀ ਗਈ, ਇਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਵਿਸ਼ਵ-ਕੋਸ਼ ਹੋ ਨਿੱਬੜੀ ਹੈ। ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ ਨੇ ਪੱਛਮੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਰਹਿ ਗਏ ਕੁੱਲ 41 ਗੁਰਦੁਆਰਿਆਂ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੇ ਬਾਨੀ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਜਨਮ ਅਸਥਾਨ ਨਨਕਾਣਾ ਸਾਹਿਬ ਸਿੱਖਾਂ ਦਾ ਮੱਕਾ-ਮਦੀਨਾ ਹੈ। ਨਾਭਾ ਜੀ ਨੇ ਨਨਕਾਣਾ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਅਰਥ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਿਆਂ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਨਾਨਕ-ਅਯਨ ਤੋਂ ਭਾਵ 'ਨਾਨਕ ਦਾ ਘਰ' ਹੈ। ਇਹ ਸਥਾਨ ਲਾਹੌਰ ਤੋਂ ਲਗਭਗ 48 ਮੀਲ ਦੂਰ ਪੱਛਮ ਵੱਲ ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਸ਼ੇਖੂਪੁਰਾ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਨਾਂ ਰਾਇਪੁਰ, ਫੇਰ ਤਲਵੰਡੀ ਰਾਇਭੋਇਂ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਇਸ ਸਮੇਂ ਨਾਨਕਿਆਣਾ ਨਾਰਥ ਵੈਸਟ੍ਰਨ ਰੇਲਵੇ ਦਾ ਸਥਾਨ ਹੈ। 1469 ਈ. ਨੂੰ ਇਸ ਸਥਾਨ ਤੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਅਵਤਾਰ ਧਾਰਿਆ। ਇਹ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਆਲੀਸ਼ਾਨ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਪਾਸ ਰਹਿਣ ਲਈ ਯਾਤਰੂਆਂ ਲਈ ਸੁੰਦਰ ਮਕਾਨ ਬਣੇ ਹੋਏ ਹਨ।

ਨਨਕਾਣਾ ਸਾਹਿਬ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਦੇ ਨਾਂ ਅਠਾਰਾਂ ਹਜ਼ਾਰ ਏਕੜ ਜ਼ਮੀਨ ਅਤੇ ਨੌਂ ਹਜ਼ਾਰ ਅੱਠ ਸੌ ਬਾਨਵੇਂ ਰੁਪਏ ਦੀ ਜਾਰੀਰ ਦੱਸੀ ਗਈ ਹੈ। ਕਰੀਬ ਵੀਹ ਹਜ਼ਾਰ ਸਾਲਾਨਾ ਪੂਜਾ ਦੀ ਆਮਦਨ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਪੁਜਾਰੀ ਉਦਾਸੀ ਸਨ। 1921 ਤੋਂ ਸਿੰਘ ਸੇਵਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕੱਤਕ ਦੀ ਪੂਰਨਮਾਸੀ ਅਤੇ ਨਿਮਾਣੀ ਨੂੰ ਮੇਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਆਮਦਨ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼ ਲਿਖੇ ਜਾਣ ਤੱਕ ਦਾ ਸੀ।

ਗੁਰੂ ਹਰਗੋਬਿੰਦ ਸਾਹਿਬ ਨਾਨਕਿਆਣੇ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਲਈ ਜੇਠ ਸੁਦੀ 11 ਨੂੰ ਏਥੇ ਪਧਾਰੇ ਸਨ। ਗੁਰ ਸਿੱਖਾਂ ਨੇ ਸਦਾ ਲਈ ਇਸ ਦਿਨ ਮੇਲਾ ਲਗਾਉਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਅਸਥਾਨ ਨੂੰ ਤੇਰਾਂ ਘੁਮਾਉਂ ਜ਼ਮੀਨ ਮੁਆਫ਼ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਣ ਦੇ ਬਿਰਛ ਹੇਠ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਵਿਰਾਜੇ ਸਨ, ਉਹ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਏਥੇ ਪੁਜਾਰੀ ਸਿੰਘ ਹਨ ਅਤੇ ਸੇਵਾਦਾਰ ਵੀ।

ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਮਾਟਗੁਮਰੀ ਦੇ ਸ਼ਹਿਰ ਦੀਪਾਲਪੁਰ ਤੋਂ ਦੱਖਣ-ਪੂਰਬ, ਬਾਹਰਵਾਰ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਹੈ।

ਨਨਕਾਣਾ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਨੇੜੇ-ਤੇੜੇ ਦੇ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਤੋਂ ਛੁੱਟ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਪੱਛਮੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਹੋਰ ਵੀ ਕਈ ਸਥਾਨ ਤੇ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਕੇਰ ਸਾਹਿਬ, ਜੋ ਕਿ ਪਿੰਡ ਜੈਮੁੱਖ,

*ਰੀਸਰਚ ਸਟੂਡੈਂਟ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ।

ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਗੁਜਰਾਤ, ਤਹਿਸੀਲ ਫਾਲੀਆਂ ਅਤੇ ਥਾਣਾ ਪਿੰਡ ਬਹਾਉਂਦੀਨ ਤੋਂ ਪੂਰਵ ਦੇ ਕਦਮ ਦੇ ਕਰੀਬ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਹੈ। ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ 40 ਮੁਹੱਬੇ ਜ਼ਮੀਨ ਅਤੇ ਪੰਜ ਹਜ਼ਾਰ ਰੁਪਇਆ ਸਾਲਾਨਾ ਜਾਗੀਰ ਇਸ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਨਾਮ ਲਗਾਈ, ਦਰਬਾਰ ਅਤੇ ਤਲਾਬ ਦੀ ਵੀ ਸੇਵਾ ਕਰਵਾਈ।

ਇਸ ਕੋਸ਼ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਦਾ ਕੋਈ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ, ਤੇ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੱਛਮੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦਾ ਕੋਈ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼ ਵਿਚ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਦੇ ਵੀ ਇਕ ਹੀ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਦਾ ਉਲੇਖ ਹੈ। ਇਹ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪਿੰਡ ਤਰਗੋ ਤੋਂ ਪੱਛਮ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਪੋਣੇ ਮੀਲ ਦੇ ਕਰੀਬ ਹੈ। ਇਹ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਝਾੜੀ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਨਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਇਕ ਵਾਰ ਕਸੂਰ ਨੂੰ ਜਾ ਰਹੇ ਸਨ ਤਾਂ ਕਾਦੀਵਿੰਡ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ। ਬੇਨਤੀ ਮੰਨ ਕੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਇਥੇ ਠਹਿਰ ਗਏ। ਇਸ ਸਥਾਨ ਤੇ ਯਾਦ ਵਜੋਂ ਝਾੜੀ ਸਾਹਿਬ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ। ਪਾਸ ਹੀ ਉਹ ਬਿਰਛ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਘੋੜੇ ਦੀ ਅਗਾੜੀ ਪਛਾੜੀ ਬੰਨ੍ਹੀ ਸੀ। ਪਾਸ ਹੀ ਇਕ ਪੱਕਾ ਦਲਾਨ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਦੇ ਨਾਮ ਢਾਈ ਘੁਮਾਉਂ ਜ਼ਮੀਨ ਭਾਈ ਸੁਲੱਖਣ ਸਿੰਘ ਜੀ ਕਾਦੀਵਿੰਡ ਵਾਲੇ ਵੱਲ ਹੈ ਅਤੇ ਢਾਈ ਘੁਮਾ ਜ਼ਮੀਨ ਪਿੰਡ ਵਲੋਂ ਹੈ। ਮੇਲਾ ਵੈਸਾਖੀ ਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਥਾਂ ਰੇਲਵੇ ਸਟੇਸ਼ਨ ਕਸੂਰ ਤੋਂ ਈਸ਼ਾਨ ਕੋਣ ਚਾਰ ਮੀਲ ਦੇ ਕਰੀਬ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਵਾਂਗੂੰ ਗੁਰੂ ਰਾਮਦਾਸ ਜੀ ਦੇ ਵੀ ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼ ਵਿਚ ਸਿਰਫ ਇਕ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਦਾ ਉਲੇਖ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਲਾਹੌਰ ਵਿਚ ਸਥਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਜਨਮ ਅਸਥਾਨ ਚੂਨੀਮੰਡੀ ਵਿਚ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਸੁੰਦਰ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਦੇ ਪੁਜਾਰੀ ਸਿੰਘ ਹਨ। ਜਨਮ ਅਸਥਾਨ ਦੇ ਪਾਸ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਰਾਮਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਧਰਮਸ਼ਾਲਾ ਵੀ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀਆਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ 9 ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਹਨ। ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਗੁੱਜਰਾਂਵਾਲਾ, ਥਾਣਾ ਮਾਂਡੇ ਵਿਚ ਇਕ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਸਥਿਤ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਾਨ ਤੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਭਾਈ ਪਿਰਾਣੇ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮ ਨਾਲ ਖਿੱਚੇ ਹੋਏ ਆਏ। ਸਤਿਗੁਰੂ ਦੇ ਨਿਵਾਸ ਸਥਾਨ ਤੇ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਸਿੱਖ ਰਾਜ ਸਮੇਂ ਦੀ ਚਾਲੀ ਘੁਮਾਉਂ ਜ਼ਮੀਨ ਮੁਆਫ ਹੈ। ਇਹ ਰੇਲਵੇ ਸਟੇਸ਼ਨ ਏਮਨਾਬਾਦ ਤੋਂ ਦਸ ਮੀਲ ਦੂਰ ਹੈ।

ਲਾਹੌਰ ਦੇ ਡੱਬੀ ਬਾਜ਼ਾਰ ਵਿਚ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਬਣਵਾਈ ਗਈ ਬਾਵਲੀ ਸਾਹਿਬ ਹੈ। ਜੋ ਸ਼ਾਹਜਹਾਂ ਦੇ ਹੁਕਮ ਨਾਲ 1685 ਈ. ਵਿਚ ਹਟਵਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਅਤੇ ਲੰਗਰ ਦੀ ਥਾਂ ਮਸੀਤ ਬਣਵਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ। ਪਰੰਤੂ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ 1891 ਈ. ਵਿਚ ਇਕ ਫੁਲੇਰੇ ਦੇ ਪਤਾ ਦੇਣ ਤੇ ਮਸੀਤ ਢਾਕ ਕੇ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਨੂੰ ਪਹਿਲੇ ਜਿਹੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ। ਇਹ ਬਾਵਲੀ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਛੱਜੂ ਵਪਾਰੀ ਦੇ ਅਰਪੇ ਹੋਏ ਧਨ ਤੋਂ ਬਣਵਾਈ ਸੀ। ਇਸ ਬਾਵਲੀ ਨਾਲ 112 ਦੁਕਾਨਾਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਮਦਨੀ ਕਾਫੀ ਹੈ।

ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਸ਼ੇਖੂਪੁਰਾ, ਤਹਿਸੀਲ ਨਾਨਕਿਆਣਾ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਇੱਕ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦਾ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਹੈ। ਇਹ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਰੇਲਵੇ ਸਟੇਸ਼ਨ ਨਾਨਕਿਆਣੇ ਤੋਂ 10 ਮੀਲ ਦੱਖਣ ਪੱਛਮ ਹੈ। ਸਤਿਗੁਰੂ ਜੀ ਨਾਨਕਿਆਣੇ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ ਚੱਲ ਕੇ ਇਥੇ ਆਏ ਸਨ। ਇਸ ਸਥਾਨ ਤੇ ਖੂਬਸੂਰਤ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦਾ ਨਿੱਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਦੇ ਪੁਜਾਰੀ ਨਿਰਮਲਾ ਸਿੰਘ ਹਨ। ਚੇਤ ਨੂੰ ਮੇਲਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ।

ਬੈਰੜਵਾਲ, ਜੋ ਕਿ ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਲਾਹੌਰ, ਤਹਿਸੀਲ ਚੂਣੀਆਂ, ਥਾਣਾ ਸਰਾਂਮੁਗ਼ਲ ਦਾ ਇੱਕ ਪਿੰਡ ਹੈ, ਜੋ ਰੇਲਵੇ ਸਟੇਸ਼ਨ ਛਾਂਗਾ-ਮਾਂਗਾ ਤੋਂ 6 ਮੀਲ ਉੱਤਰ ਪੱਛਮ ਹੈ। ਇਸ ਪਿੰਡ ਦੇ ਪਾਸ ਹੀ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਹੈ। ਸਤਿਗੁਰੂ ਜੀ ਤਰ ਤੋਂ ਏਥੇ ਆਏ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਜਦੋਂ ਇਸ ਸਥਾਨ ਤੇ ਆਏ ਉਸ ਸਮੇਂ ਗਰਮੀ ਦਾ ਮੌਸਮ ਸੀ, ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਹੇਮੇ ਚੌਧਰੀ ਤੋਂ ਜਲ ਛਕਣ ਲਈ ਮੰਗਿਆ, ਚੌਧਰੀ ਨੇ ਆਖਿਆ ਪਾਤਸ਼ਾਹ!

ਇਹ ਜਲ ਤਾਂ ਖਾਰਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਪਿੰਡ ਤੋਂ ਜਾ ਕੇ ਸਿੱਠਾ ਜਲ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਬਚਨ ਕੀਤਾ, ਭਾਈ ਹੇਮਾ! ਇਹ ਜਲ ਸਿੱਠਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਦਾ ਬਚਨ ਮੰਨ ਕੇ ਉਸੇ ਖੂਹ ਦਾ ਜਲ ਲੈ ਆਂਦਾ, ਜੋ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਪੀਤਾ ਤਾਂ ਉਸ ਖੂਹ ਦਾ ਜਲ ਸਿੱਠਾ ਹੋ ਗਿਆ, ਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਸਾਰੇ ਆਨੰਦਿਤ ਹੋ ਗਏ।

ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਹੇਮੇ ਚੌਧਰੀ ਨੂੰ ਕਿਹਾ ਕਿ ਤੂੰ ਸਾਧ ਸੰਗਤਿ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕਰਿਆ ਕਰ। ਤਾਂ ਚੌਧਰੀ ਨੇ ਹੱਥ ਜੋੜ ਕੇ ਬੇਨਤੀ ਕੀਤੀ ਕਿ ਨਾ ਤਾਂ ਮੇਰੇ ਪਾਸ ਧਨ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਔਰਤ ਹੈ। ਤਾਂ ਸਤਿਗੁਰੂ ਨੇ ਪੁੱਛਿਆ ਕਿ ਕੀ ਇਸ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵਿਧਵਾ ਇਸਤਰੀ ਹੈ? ਤਾਂ ਸੰਗਤਿ ਨੇ ਪਿੰਡ ਦੀ ਇੱਕ ਵਿਧਵਾ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਹੁਕਮ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਹੇ ਪੁਤਰੀ! ਚੌਧਰੀ ਹੇਮਾ ਤੇਰਾ ਸਿਰਤਾਜ਼ ਹੈ, ਤੂੰ ਇਸ ਨੂੰ ਪਤੀ ਧਾਰਨ ਕਰ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਆਗਾਯਾ ਮੰਨ ਕੇ ਉਸ ਨੇ ਹੇਮੇ ਨੂੰ ਪਤੀ ਬਣਾਇਆ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਵਰਦਾਨ ਦਿੱਤਾ, ਜਿਸ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਘਰ ਸੰਪਦਾ ਹੋਈ। ਇਸ ਸਥਾਨ ਤੇ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਬਣਿਆ ਅਤੇ ਇਸ ਸਥਾਨ ਤੇ ਦੋ ਵੇਲੇ ਕੀਰਤਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਰੀ ਸੰਗਤਿ ਰਲਕੇ ਕੀਰਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਦੇ ਪੁਜਾਰੀ ਸਿੰਘ ਹਨ। 39 ਘੁਮਾਉਂ ਜ਼ਮੀਨ ਮਾਈ ਬਿਸ਼ਨ ਕੋਰ ਵੱਲੋਂ, ਸਾਢੇ ਤਿੰਨ ਘੁਮਾਉਂ ਇੱਕ ਹੋਰ ਪ੍ਰੇਮੀ ਵੱਲੋਂ ਹੈ। ਪੋਹ ਸੁਦੀ ਸੱਤਮੀ ਨੂੰ ਮੇਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

‘ਦੇਹਰਾ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ’ : ਇਹ ਲਾਹੌਰ ਕਿਲ੍ਹੇ ਪਾਸ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਜੋਤੀ ਜੋਤਿ ਸਮਾਉਣ ਦਾ ਅਸਥਾਨ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ 1663 ਵਿਚ ਜੋਤੀ ਜੋਤ ਸਮਾਏ ਸਨ। ਇਸ ਸਥਾਨ ਨੂੰ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਹਰਗੋਬਿੰਦ ਜੀ ਨੇ ਸੰਮਤ 1669 ਵਿਚ ਪੱਕਾ ਬਣਾਇਆ। ਇਸ ਸਥਾਨ ਤੇ ਦਰਬਾਰ ਸੁੰਦਰ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਦੀਵਾਨਖਾਨਾ ਵੀ ਮਨੋਹਰ ਹੈ। ਹਰ ਰੋਜ਼ ਕੀਰਤਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਵੱਲੋਂ ਅਰਪਿਤ ਜਾਗੀਰ ਪਿੰਡ ਨੰਦੀਪੁਰ, ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਸਿਆਲਕੋਟ, ਤਹਿਸੀਲ ਡਸਕਾ ਵਿਚ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਰਕਬਾ 589 ਵਿੰਘੇ ਹੈ ਅਤੇ 50 ਰੁਪਏ ਸਲਾਨਾ ਪਿੰਡ ਕੁਤਬਾ, ਤਹਿਸੀਲ ਕਸੂਰ ਤੋਂ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। 90 ਰੁਪਏ ਰਿਆਸਤ ਨਾਭੇ ਵੱਲੋਂ ਹਨ। ਜੇਠ ਸੁਦੀ 4 ਨੂੰ ਮੇਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਾਨ ਦੇ ਪੁਜਾਰੀ ਸਿੰਘ ਹੀ ਹਨ। ਇਸ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਵਿਚ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦਾ ਦੰਦਖੰਡ ਦਾ ਇੱਕ ਕੰਘਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ 38 ਦੰਦੇ ਹਨ, ਦੋ ਟੁਟੇ ਹੋਏ ਹਨ।

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਹਰਗੋਬਿੰਦ ਜੀ ਦੇ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਸੱਤ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਹਨ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ‘ਖਾਰਾ ਸਾਹਿਬ’ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਹੈ। ਪਿੰਡ ਭਾਈ ਕੇ ਮੱਟੂ, ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਅਤੇ ਤਹਿਸੀਲ ਗੁਜਰਾਂਵਾਲਾ, ਥਾਣਾ ਨੁਸ਼ਹਿਰਾ ਵਿਰਕਾ ਤੋਂ ਦੋ ਫਰਲਾਂਗ ਦੇ ਕਰੀਬ ਹੈ।

ਪਿੰਡ ਗੱਜਲ, ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਲਾਹੌਰ, ਤਹਿਸੀਲ ਕਸੂਰ, ਥਾਣਾ ਵਲਟੋਹਾ ਤੋਂ ਪੌਣੇ ਮੀਲ ਦੇ ਕਰੀਬ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਹਰਗੋਬਿੰਦ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦਾ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਮਨਿਹਾਲ ਤੋਂ ਚੱਲ ਕੇ ਇਥੇ ਚਰਨ ਪਾਏ ਸਨ। ਦਰਬਾਰ ਛੋਟਾ ਜਿਹਾ ਪਰ ਪੱਕਾ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਦੇ ਨਾਲ ਵੀਹ ਵਿੰਘੇ ਜ਼ਮੀਨ ਹੈ। 27 ਵੈਸਾਖ ਨੂੰ ਮੇਲਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਰੇਲਵੇ ਸਟੇਸ਼ਨ ਰੱਤੋਕੇ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਤੋਂ ਅਗਨਿ ਕੋਣ 3 ਮੀਲ ਦੇ ਕਰੀਬ ਹੈ।

ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਜੇਠ ਸੁਦੀ 11 ਨੂੰ ਨਾਨਕਿਆਣੇ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਲਈ ਇਥੇ ਪਧਾਰੇ ਸਨ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਸਿੱਖਾਂ ਨੇ ਇਸ ਯਾਦ ਨੂੰ ਤਾਜ਼ਾ ਰੱਖਣ ਲਈ ਇਥੇ ਮੇਲਾ ਕਾਇਮ ਕਰ ਲਿਆ, ਇਸ ਅਸਥਾਨ ਨੂੰ ਤੇਰਾ ਘੁਮਾਉਂ ਜ਼ਮੀਨ ਮੁਆਫ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਣ ਦੇ ਬਿਰਛ ਹੇਠ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਬਿਰਾਜੇ ਸਨ, ਉਹ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਪੁਜਾਰੀ ਸੇਵਾਦਾਰ ਸਿੰਘ ਹੀ ਹਨ।

ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਅਤੇ ਤਹਿਸੀਲ ਲਾਹੌਰ, ਥਾਣਾ ਬਰਕੀ ਦਾ ਪਿੰਡ ਖਰਕ ਹੈ, ਜੋ ਰੇਲਵੇ ਸਟੇਸ਼ਨ ਅਟਾਰੀ ਤੋਂ ਤਿੰਨ ਮੀਲ ਦੱਖਣ ਵੱਲ ਹੈ। ਇਸ ਪਿੰਡ ਤੋਂ ਪੂਰਵ ਇਕ ਫਰਲਾਂਗ ਦੇ ਕਰੀਬ ਗੁਰੂ ਹਰਗੋਬਿੰਦ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦਾ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਬੇਰੀ ਸਾਹਿਬ ਹੈ। ਸਤਿਗੁਰੂ ਜੀ ਪਛਾਣੇ ਤੋਂ ਇੱਥੇ ਆਏ ਔਰ ਬੇਰੀ ਨਾਲ ਘੋੜਾ ਬੱਧਾ।

ਇਸ ਬੇਰੀ ਤੋਂ 20 ਕਦਮ ਪਰੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਬੈਠਣ ਦੇ ਸਥਾਨ ਤੇ ਕੱਚਾ ਦਮਦਮਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਖੂਹ ਭੀ ਪਾਸ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਜਲ ਛੱਕਿਆ ਸੀ। ਪੁਜਾਰੀ ਸਿੰਘ ਹਨ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਨਿੱਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼

ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕੀਰਤਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪੋਹ ਸੁਦੀ 7 ਨੂੰ ਮੇਲਾ ਜੁੜਦਾ ਹੈ।

ਮੁਜੰਗ ਵਿਚ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਹਰਗੋਬਿੰਦ ਜੀ ਦਾ ਅਸਥਾਨ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਬਹੁਤ ਦਿਨ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਡੇਰਾ ਰਿਹਾ। ਇਸ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਨਾਲ ਨੌਂ ਦੁਕਾਨਾਂ ਹਨ।

ਭਾਈ ਦਰਵਾਜ਼ੇ, ਮੁਹੱਲਾ ਚਮਾਲਾ ਅੰਦਰ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਹਰਗੋਬਿੰਦ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਹੈ। ਸਤਿਗੁਰੂ ਮੁਜੰਗ ਤੋਂ ਆ ਕੇ ਇਥੇ ਕਈ ਵਾਰ ਦੀਵਾਨ ਲਗਾਇਆ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਜਿਸ ਬੇਰੀ ਨਾਲ ਘੋੜਾ ਬੰਨ੍ਹਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਉਹ ਬੇਰੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਦੋਵੇਂ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਲਾਹੌਰ ਵਿਚ ਹੀ ਸਥਿਤ ਹਨ। ਵਜ਼ੀਰਾਬਾਦ, ਜੋ ਕਿ ਗੁਜਰਾਂਵਾਲਾ ਵਿਚ ਇੱਕ ਤਹਿਸੀਲ ਦਾ ਮੁੱਖ ਨਗਰ ਹੈ, ਜੋ ਦਰਿਆ ਚਨਾਬ ਦੇ ਕਿਨਾਰੇ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਹਿਰ ਹਕੀਮ ਵਜ਼ੀਰਾ ਖਾਂ ਨੇ ਵਸਾਇਆ ਸੀ। ਕਸ਼ਮੀਰ ਤੋਂ ਮੁੜਦੇ ਹੋਏ ਸ੍ਰੀ ਹਰਗੋਬਿੰਦ ਸਾਹਿਬ ਇਥੇ ਵਿਰਾਜੇ ਸਨ। ਖੇਮ ਚੰਦ ਖੱਤਰੀ ਨੇ ਜੋ ਅਸਥਾਨ ਉਸ ਸਮੇਂ ਸਤਿਗੁਰੂ ਦੀ ਭੇਟਾ ਕੀਤਾ, ਉਸ ਦਾ ਨਾਂ ਗੁਰੂ ਦਾ ਕੋਠਾ ਹੈ। ਵਜ਼ੀਰਾਬਾਦ ਲਾਹੌਰ ਤੋਂ 62 ਮੀਲ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਆਬਾਦੀ 16,450 ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਹਰਿ ਰਾਏ ਅਤੇ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਹਰਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਜੀ ਦੇ ਗੁਰ ਅਸਥਾਨਾਂ ਦਾ ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼ ਵਿਚ ਉਲੇਖ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦੁਰ ਜੀ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪੱਛਮੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਹੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਖੇਮਕਰਣ ਤੋਂ ਦੱਖਣ ਵੱਲ ਸਥਿਤ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਏਥੇ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਸਾਧਾਰਣ ਜਿਹਾ ਸੀ ਪਰੰਤੂ 1960 ਤੋਂ ਲਾਲਾ ਕਾਂਸ਼ੀ ਰਾਮ ਰਈਸ ਫੀਰੋਜ਼ਪੁਰ ਨੇ ਦਰਬਾਰ ਅਤੇ ਰਿਹਾਇਸ਼ੀ ਮਕਾਨਾਂ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕਰਾਈ ਹੈ। ਏਥੇ ਦੇ ਮਹੰਤ ਨਿਰਮਲਾ ਸਿੰਘ ਹਨ। ਹਾੜ੍ਹ ਦੀ ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ ਨੂੰ ਮੇਲਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਈ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਸਿੰਘਾਂ ਦੇ ਵੀ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਕਾਰਨਾਮੇ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਨ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਯਾਦਗਾਰ ਬਣਾਈ ਗਈ ਹੈ।

ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼ ਵਿਚ ਜਿਸ ਸਿੰਘ ਦੇ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ, ਉਹ ਹਨ ਭਾਈ ਜੋਗਾ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦਾ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਜੋ ਕਿ ਕਾਫੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਹੈ। ਇਹ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ਾਵਰ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਸ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਵਿਚ ਹਰ ਸਮੇਂ ਕੀਰਤਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਦੂਜਾ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਭਾਈ ਮਨੀ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦਾ ਸ਼ਹੀਦ ਗੰਜ ਹੈ। ਜਿਸ ਸਥਾਨ ਤੇ ਇਹ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਉਹ ਖੂਹ ਭੀ ਹੈ ਜੋ ਜਾਲਿਮ ਹਾਕਮਾਂ ਨੇ ਸਿੰਘਾਂ ਦੇ ਸਿਰਾਂ ਨਾਲ ਭਰਵਾ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਇਸ ਸ਼ਹੀਦ ਗੰਜ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਨਾਲ ਇਕ ਦੁਕਾਨ ਚੂਨੀਮੰਡੀ ਵਿਚ ਹੈ। ਕਮੇਟੀ ਦੇ ਹੱਥ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ। ਇਹ ਰੇਲਵੇ ਸਟੇਸ਼ਨ ਬਾਦਾਮੀ ਬਾਰਾਂ ਤੋਂ ਪੌਣੇ ਮੀਲ ਪੱਛਮ ਵੱਲ ਹੈ।

ਏਥੇ ਦੇ ਲੰਡੇ ਬਾਜ਼ਾਰ ਵਿਚ ਭਾਈ ਤਾਰੂ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦਾ ਸ਼ਹੀਦ ਗੰਜ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਕਈ ਟੁਕੜੇ ਜ਼ਮੀਨ ਦੇ, ਕਰੀਬ ਛੇ ਕਨਾਲ, ਸ਼ਹਿਰ ਵਿਚ ਹਨ ਅਤੇ ਪਿੰਡ ਬੱਲਾ ਬਸਤੀਰਾਮ, ਤਹਿਸੀਲ ਲਾਹੌਰ ਤੋਂ ਸੌ ਰੁਪਇਆ ਸਾਲਾਨਾ ਸਿੱਖ ਰਾਜ ਸਮੇਂ ਦੀ ਜਾਰੀਰ ਹੈ। ਕੁਝ ਦੁਕਾਨਾਂ ਦਾ ਕਿਰਾਇਆ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪੁਜਾਰੀ ਸਿੰਘ ਹਨ।

ਇਸ ਸ਼ਹੀਦ ਗੰਜ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੀ ਸਿੰਘਣੀਆਂ ਦਾ ਸ਼ਹੀਦਗੰਜ ਹੈ, ਇਥੇ ਸਿੰਘਣੀਆਂ ਨੇ ਅਨੇਕ ਦੁੱਖ ਸਹਾਰੇ, ਆਪਣੇ ਬੱਚੇ ਟੋਟੇ ਕਰਵਾ ਕੇ ਝੋਲੀ ਪਵਾਏ ਪਰ ਪਿਆਰਾ ਧਰਮ ਨਹੀਂ ਤਿਆਗਿਆ।

ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼ ਵਿਚ ਉਪਰੋਕਤ ਦਿੱਤੇ ਗੁਰਦੁਆਰਿਆਂ ਦੇ ਵੇਰਵੇ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੱਛਮੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਹਰਿ ਰਾਏ, ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਹਰਿਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਅਤੇ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦਾ ਕੋਈ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਹਨ। ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼ ਵਿਚ ਗੁਰਦੁਆਰਿਆਂ ਬਾਰੇ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਜਾਣਕਾਰੀ ਕਾਫੀ ਲਾਹੇਵੰਦ ਹੈ।

ਰਾਓ ਜੋਧ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਰਾਓ ਸ਼ਮੀਰ ਤੇ ਚੌਧਰੀ ਸੁਖਚੈਨ ਸਾਬੋਕਾ

ਨੇਤਾ ਸਿੰਘ*

ਇਕ ਅਨੁਮਾਨ ਅਨੁਸਾਰ ਸੰਨ 1775 ਦੇ ਅਖੀਰ ਵਿਚ ਰਾਓ ਜੋਧ ਦਾ ਬੇਸ਼ੱਕ ਅੰਤ ਹੋ ਗਿਆ, ਪ੍ਰੰਤੂ ਸਾਬੋਕੇ ਪਰਿਵਾਰ ਵਿਚੋਂ ਇਹ ਇੱਕ ਮਹਾਨ ਜੋਧਾ ਨਿੱਖਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ। ਅਗਰ ਇਸ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਜੀਵਨ ਤੇ ਸਰਸਰੀ ਝਾਤ ਮਾਰੀਏ ਤਾਂ ਇਸ ਦੇ ਸਰਵਗੁਣੀ ਮਹਾਨ ਹੋਣ ਦੀ ਝਲਕ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਖੂਬੀ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਥਨੀ ਤੇ ਕਰਨੀ ਵਿਚ ਹਰ ਸਮੇਂ ਪਰਪੱਕਤਾ ਵਿਖਾਈ। ਆਪਣੇ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਵਿਚੋਂ, ਬੇਸ਼ੱਕ ਕੋਈ ਕਿਤਨਾ ਵੀ ਨਾਢੂ ਖਾਂ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਇਸ ਨੇ ਉਸ ਦੀ ਬਿਲਕੁਲ ਪਰਵਾਹ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਦੇ ਜੋ ਕੁੱਝ ਦਿਲ ਵਿਚ ਆਇਆ ਉਹ ਕੁੱਝ ਹੀ ਕੀਤਾ। ਰਾਓ ਜੋਧ ਭਾਈਚਾਰਕ ਸਾਂਝ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਸੀ। ਆਪਣੇ ਸਾਬੋਕੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨੂੰ ਅਖੀਰ ਤੱਕ ਇਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਜੋੜੀ ਰੱਖਿਆ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਅੱਗੇ ਆਪਣੇ ਇਰਦ-ਗਿਰਦ ਦੇ ਸਿਰਕੱਢ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ ਸਹਾਇਤਾ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ।

ਰਾਓ ਜੋਧ ਜਿੱਥੇ ਨਿਯੰਤਰਕ ਤੇ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਇਰਾਦੇ ਦਾ ਮਾਲਕ ਸੀ, ਉਥੇ ਮਹਾਨ ਦਾਨੀ ਵੀ ਸੀ। ਆਪਣੇ ਹੱਥੀਂ ਇਸ ਨੇ ਉਮਰ ਭਰ ਰੱਜ ਕੇ ਦਾਨ ਦਿੱਤਾ। ਘਰੇ ਆਏ ਲੋੜਵੰਦਾਂ ਨੂੰ ਖਾਲੀ ਹੱਥੀਂ ਵਾਪਸ ਨਹੀਂ ਮੋੜਿਆ। ਜੇ ਵੀ ਇਸ ਦੇ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚ ਆਇਆ, ਮਾਲਾਮਾਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਸਾਧੂ ਹਰੀਏ ਤੇ ਬਾਲੇ ਨੂੰ, ਜਿਹੜੇ ਸਿੱਧੂ ਵੀ ਸਨ, ਦੇ ਪਿੰਡ ਦਾਨ ਵਿਚ ਦੇ ਦਿੱਤੇ। ਅੱਜ ਕਲ੍ਹ ਇਹ ਬਹਿਮਣ ਦਿਵਾਨਾ ਤੇ ਬੱਲੂਆਣਾ ਨਾਂ ਨਾਲ ਅਬਾਦ ਹਨ। ਡੇਰਾ ਲੰਗ ਤੇ ਡੇਰਾ ਟੱਪ ਦੇ ਉਦਾਸੀ ਸੰਤਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਨੇ ਲੋਹ ਲੰਗਰ ਲਈ ਵੱਡੀਆਂ ਜਾਗੀਰਾਂ ਦਾਨ ਕੀਤੀਆਂ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਸ ਨੂੰ ਇੱਥੋਂ ਦੀ ਅਬਾਦੀ, ਗਿੱਲਾਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨੂੰ ਹੋਰ ਜਗ੍ਹਾ ਅਬਾਦ ਕਰਨਾ ਪਿਆ। ਅੱਜ ਵੀ ਸਾਬੋਕੇ ਇਸ ਦੀ ਫ਼ਖਰ ਨਾਲ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਆਪਣੇ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸ ਨੇ ਪਿੱਛੇ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦਿੱਤਾ, ਵੱਡੀਆਂ-ਵੱਡੀਆਂ ਜਾਗੀਰਾਂ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ। ਅਗਰ ਇਹ ਕਹਿ ਲਈਏ ਤਾਂ ਕੋਈ ਅਤਿਕਥਨੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਬਘੇਰੀਏ ਢਿੱਲੋਂ ਪਰਿਵਾਰ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬਾਕੀ ਦੇ ਢਿੱਲੋਂ ਕਬੀਲੇ, ਜੋ ਇਸ ਇਲਾਕੇ ਵਿਚ ਜਾਗੀਰਾਂ ਦੇ ਮਾਲਕ ਹਨ, ਸਾਰੇ ਰਾਓ ਜੋਧ ਦੇ ਹੀ ਵਰੋਸਾਏ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਸ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਅਬਾਦਕਾਰੀ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੁਚੀ ਲਈ। ਅੱਜਕਲ੍ਹ ਰਾਓ ਜੋਧ ਦੇ ਨਾਮ ਦੀ ਜੋਧਪੁਰਾ ਰੋਮਾਣਾ ਤੇ ਜੋਧਪੁਰ ਪਾਖਰ ਪਿੰਡ ਗਵਾਹੀ ਦੇ ਰਹੇ ਹਨ।

ਰਾਓ ਜੋਧ ਦਾ ਬਠਿੰਡੇ ਦੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਦਾ ਵਾਰਸ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਆਪਣਿਆਂ ਹੱਥੋਂ ਹੀ ਮਾਰਿਆ ਜਾਣਾ ਕੋਈ ਛੋਟੀ ਮੋਟੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਬੇਸ਼ੱਕ ਕਈ ਇਕ ਇਸ ਇਲਾਕੇ ਦੇ ਸਿਰ-ਕੱਢ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਦਾ ਦਿਲੀ ਦੁੱਖ ਹੋਇਆ, ਪ੍ਰੰਤੂ ਸਾਬੋਕਿਆਂ ਦਾ ਤਾਂ ਲੋਕ ਹੀ ਟੁੱਟ ਗਿਆ। ਰਾਓ ਜੋਧ ਵਰਗੇ ਨਿਧੜਕ ਸਾਬੋਕੇ ਚੌਧਰੀ ਦਾ, ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਰਿਆਸਤ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਲੈਂਦਾ ਸੀ, ਘਾਟਾ ਪੂਰਾ ਹੋਣਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਸੀ। ਉਸ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਨੀ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਸੀ। ਇਸ ਦੁੱਖਾਂ ਦੇ ਪਹਾੜ ਦੇ ਬਾਰੇ, ਜਿਸ ਨੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਾਬੋਕੇ ਪਰਿਵਾਰ ਨੂੰ ਝੰਝੜ ਕੇ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ, ਇਸ ਬਾਬਤ ਕਿਸੇ ਨੇ ਸੋਚਿਆ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੀ।

ਰਾਓ ਜੋਧ ਦੀ ਮੌਤ ਕੋਈ ਅਚਨਚੇਤ ਜਾਂ ਐਕਸੀਡੈਂਟ ਜਾਂ ਸਾਧਾਰਣ ਹਾਲਾਤ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋਈ। ਆਪਣੇ ਹੀ ਸਿੱਧੂ ਭਰਾਵਾਂ ਹੱਥੋਂ ਬਠਿੰਡੇ ਦੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਨ ਲਈ ਗਹਿ-ਗੱਚ ਲੜਾਈ ਵਿਚ ਹੋਈ ਸੀ।

*ਸੰਪਾਦਕ, ਸਿੱਧੂ ਬਰਾੜ ਵਿਹਾਰ ਸੁਧਾਰ, ਸਮਾਜਕ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਸਿਕ ਪੱਤਰ, ਬਠਿੰਡਾ।

ਇਹੋ ਜਿਹੀਆਂ ਲੜਾਈਆਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਲਾਭ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਇਸ ਵਿਚ ਤਾਂ ਮੌਤਾਂ ਹੀ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਐਸੀਆਂ ਲੜਾਈਆਂ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਜਿੱਤਾਂ ਦੇ ਨਗਾਰੇ ਵੱਜਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜੇਤੂ ਆਪਣੇ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਨੂੰ ਈਨ ਮਨਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਖੁਸ਼ੀਆਂ ਵਿਚ ਭੰਗੜੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ, ਜੇਤੂ ਆਪਣੇ ਹਮੈਤੀਆਂ ਸਮੇਤ ਜੇਤੂ ਹੋਸੀਅਤ ਵਿਚ ਬੜੇ ਹੀ ਜਾਹੋ-ਜਲਾਲ ਨਾਲ ਕਿਲ੍ਹੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਬਠਿੰਡੇ ਦੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਵਿਚ ਐਸਾ ਕੁੱਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਰਾਓ ਜੋਧ ਵਰਗੇ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਮੌਤ ਕਾਰਨ ਮਹਾਰਾਜਾ ਅਮਰ ਸਿੰਘ ਪਟਿਆਲੇ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਭਾਈ ਗੁਰਬਖਸ਼ ਸਿੰਘ ਕੈਥਲ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਤਲਵਾਰਾਂ ਅਫਸੋਸ ਦੇ ਰੰਗ ਵਿਚ ਮਿਆਨ ਵਿਚ ਪਾਉਣੀਆਂ ਪਈਆਂ। ਮੈਦਾਨੇ-ਜੰਗ ਵਿਚ ਸ਼ੌਕ ਦੇ ਸਮੁੰਦਰ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਵਿਚ ਡੁੱਬੇ ਹੋਏ ਇਹ ਕਹਿ ਰਹੇ ਸਨ ਕਿ ਬੇਸ਼ਕ ਰਾਓ ਜੋਧ ਵਰਗਾ ਮਹਾਨ ਜੋਧ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਆਕੀ ਤਾਂ ਸੀ ਹੀ, ਫਿਰ ਵੀ ਆਪਣਾ ਸਿੰਧੂ ਭਰਾ ਹੋਣ ਵਿਚ ਤਾਂ ਕੋਈ ਸ਼ੰਕਾ ਨਹੀਂ।

ਰਾਓ ਜੋਧ ਦੀ ਮ੍ਰਿਤਕ ਦੇਹ ਜੰਗ ਦੇ ਮੈਦਾਨ ਵਿਚੋਂ ਉਠਾ ਕੇ ਬਠਿੰਡੇ ਦੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦੀ ਗਈ। ਸੰਸਕਾਰ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸ਼ਾਹੀ ਰਸਮਾਂ ਕਿਲ੍ਹੇ ਦੇ ਛਿਪਦੇ (ਪੱਛਮ) ਵੱਲ ਤਕਰੀਬਨ ਅੱਧਾ ਕਿਲੋਮੀਟਰ ਤੇ ਸਤੀਆਂ ਦੇ ਸ਼ਮਸ਼ਾਨ ਘਾਟ ਵਿਚ ਹੋਈਆਂ। ਬੇਸ਼ਕ ਮਾਹੌਲ ਗਮਗੀਨ ਸੀ, ਚੁੱਪਚਾਪ ਸੀ, ਪ੍ਰੰਤੂ ਫਿਰ ਵੀ ਗੁੱਸੇ ਦੀ ਝਲਕ ਪੈਂਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਇਲਾਕੇ ਦੇ ਸਿਰਕੱਢ ਖਾਨਦਾਨਾਂ—ਵਿੱਲੋਂ ਬਘੇਰੀਏ, ਚਹਿਲ, ਮਾਨਾਂ, ਭੁੱਲਰਾਂ, ਭਾਈਕੇ, ਸਿੱਧੂਆਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਦੰਦੀਵਾਲੇ ਚੌਹਾਣਾ ਦੇ ਮੁਖੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਸਨ। ਮਹਾਰਾਜਾ ਅਮਰ ਸਿੰਘ ਭਾਵੇਂ ਖੁਦ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਹੋਏ ਪ੍ਰੰਤੂ ਉਸ ਨੇ ਮੋਹਨਕੇ ਸਿੱਧੂਆਂ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੁੱਝ ਬੰਦੇ ਭੇਜੇ। ਚਿਖਾ ਨੂੰ ਅਗਨੀ ਰਾਓ ਜੋਧ ਦੇ ਛੋਟੇ ਭਾਈ ਰਾਓ ਸ਼ਮੀਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਹੱਥੀਂ ਦਿੱਤੀ।

ਸਤੀਆਂ ਦੇ ਸ਼ਮਸ਼ਾਨ ਘਾਟ ਵਿਚ ਹਰ ਇੱਕ ਦਾ ਚਿਹਰਾ ਉਦਾਸ ਸੀ। ਜਿਤਨੇ ਮੂੰਹ ਉਤਨੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਦੀ ਕਹਾਵਤ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪੇ ਆਪਣੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਹਾਂ ਇੱਕ ਵਿਚਾਰ ਉੱਭਰ ਕੇ ਸਭ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਸੀ ਕਿ ਬੇਸ਼ਕ ਰਾਓ ਜੋਧ ਨੇ ਮੋਹਨਕਿਆਂ ਦੀ ਸਰਦਾਰੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨੀ ਪ੍ਰੰਤੂ ਫਿਰ ਵੀ ਸਿੱਧੂ ਭਾਈ ਹੋਣ ਵਿਚ ਤਾਂ ਕੋਈ ਸ਼ੰਕਾ ਨਹੀਂ। ਇੱਥੇ ਦੰਦੀਵਾਲੇ ਚੌਹਾਣਾ ਦੇ ਬਜ਼ੁਰਗ ਨਾਲ ਉਸ ਦਾ ਪੋਤਰਾ, ਜਿਸ ਦੀ ਉਮਰ ਅੰਦਾਜ਼ਨ 7-8 ਸਾਲ ਹੀ ਸੀ, ਵੀ ਸਭ ਕੁੱਝ ਸੁਣ ਅਤੇ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਉਸ ਦਾ ਦਿਲ ਵੀ ਝੰਜੋੜਿਆ ਗਿਆ। ਬੋਲਿਆ, “ਬਾਬਾ ਦੰਦੀਵਾਲੇ ਚੌਹਾਣਾਂ ਨੇ ਤਾਂ ਬੇਸ਼ਕ ਕਿਤਨਾ ਵੀ ਕੋਈ ਬਦਦਿਮਾਗ, ਅੱਝਬ, ਅੱਖੜਾ ਭਾਈ ਹੋਵੇ, ਅੱਜ ਤੱਕ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਮਾਰਿਆ। ਮੇਰਾ ਵੱਡਾ ਬਾਬਾ ਤਾਂ ਇੱਕ ਦਿਨ ਸਾਨੂੰ ਦਸਦਾ ਸੀ ਕਿ ਆਪਣੇ ਬਜ਼ੁਰਗਾਂ ਨੇ ਤਾਂ ਟਿਰਤੂਆਂ, ਫਿਰਤੂਆਂ ਤੇ ਵੀ ਕਦੇ ਹੱਥ ਨਹੀਂ ਉਠਾਇਆ, ਹਾਂ ਮੁਹੰਮਦ ਗੌਰੀ ਵਰਗੇ ਜਿਹੜੇ ਇਥੇ ਆ ਕੇ ਭਿੜੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵਾਪਸ ਘਰ ਨਹੀਂ ਪੁੱਜਣ ਦਿੱਤਾ। ਛੱਤ ਬੀੜ ਦੀਆਂ ਛੱਤਾਂ ਤੋਂ ਪਤੰਗਾਂ ਵਾਰ੍ਹੀ ਅਸਮਾਨ ਵਿਚੋਂ ਉੜਾ ਦਿੱਤਾ, ਅੱਜ ਵੀ ਉਥੇ ਹੀ ਉੜਦੇ ਫਿਰਦੇ ਹਨ।”

ਬੱਚੇ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਸੁਣਕੇ ਉਸ ਦੇ ਬਾਬੇ ਨੇ ਕਿਹਾ, “ਪੋਤਰਿਆ ਤੇਰੇ ਵੱਡੇ ਬਾਬੇ ਨੇ ਠੀਕ ਹੀ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਜਿੱਥੇ ਆਪਾਂ ਸਤੀਆਂ ਦੇ ਸ਼ਮਸ਼ਾਨ ਘਾਟ ਵਿਚ ਖੜ੍ਹੇ ਹਾਂ, ਸੰਨ 1191 ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਬਜ਼ੁਰਗ ਗੁੱਗੇ ਚੌਹਾਣ ਤੇ ਉਸ ਦੇ 47 ਪੁੱਤਰਾਂ ਦਾ ਸੰਸਕਾਰ ਇੱਥੇ ਇਕੋ ਦਿਨ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਹੋਰ ਵੀ, ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਭਰਾ ਭਤੀਜੇ ਇਥੇ ਹੀ ਸੰਸਕਾਰੇ ਗਏ ਸਨ। ਇਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੀਆਂ ਚਿਖਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕੁੱਝ-ਕੁਝ ਇਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਰਾਣੀਆਂ ਵੀ ਨਾਲ ਹੀ ਸਤੀ ਹੋਈਆਂ ਸਨ। ਇਹਨਾਂ ਪਵਿੱਤਰ ਆਤਮਾਵਾਂ ਨੇ ਹੀ ਮੁਹੰਮਦ ਗੌਰੀ ਨਾਲ 7 ਮਹੀਨੇ ਖੂਨ ਡੋਲ੍ਹਵੀਂ ਲੜਾਈ ਲੜਕੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਦੁਸ਼ਮਣਾਂ ਨੂੰ ਜਹੰਨਮ ਪਹੁੰਚਾ ਕੇ ਚੌਹਾਣ ਖਾਨਦਾਨੀ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਚਾਰ ਚੰਨ ਲਾਏ ਸਨ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਹੀ ਇਸ ਸ਼ਮਸ਼ਾਨ ਘਾਟ ਦੇ ਸਥਾਨ ਨੂੰ ਅੱਜ ਵੀ ਲੋਕ ਸਤੀਆਂ ਦਾ ਸ਼ਮਸ਼ਾਨ ਘਾਟ (ਮੰਦਰ) ਕਰਕੇ ਯਾਦ ਕਰਦੇ ਹਨ।” (ਅੱਜ ਕੱਲ੍ਹ ਇਸ ਜਗ੍ਹਾ ਵਿਚ ਸੰਤੋਸ਼ੀ ਮਾਤਾ ਦਾ ਮੰਦਰ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ ਵਿਚ ਫਾਇਰ ਬਿਗੂਡ ਤੇ ਸੁਭਾਸ਼ ਮਾਰਕਿਟ ਵਗੈਰਾ-ਵਗੈਰਾ ਬਣੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ।)

ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਲਿਖਿਆ ਜਾ ਚੁੱਕਿਆ ਹੈ ਕਿ ਬਾਬਾ ਆਲਾ ਸਿੰਘ ਜੀ ਪਟਿਆਲੇ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਭਾਈ ਗੁਰਬਖਸ਼ ਸਿੰਘ ਜੀ ਕੈਥਲ ਵਾਲੇ ਰਾਓ ਜੋਧ ਦਾ ਇਲਾਕਾ ਜਿੱਤ ਕੇ ਪਹਿਲਾਂ ਵੰਡੀਆਂ ਪਾ ਗਏ ਸਨ,

ਭਾਈਕਿਆਂ ਨੂੰ ਤੇ ਸਿੱਧੂਆਂ ਨੂੰ ਕਿਲ੍ਹਾ ਜਿੱਤ ਕੇ ਇਸ ਦੇ ਬਾਹਰ ਆਪਣਾ ਠਾਣਾ ਬਿਠਾ ਗਏ ਸਨ। ਪੰਤੂ ਰਾਓ ਜੋਧ ਦੀਆਂ ਰਾਣੀਆਂ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਪੇਕੇ ਪਰਿਵਾਰ ਕਿਲ੍ਹੇ ਵਿਚ ਹੀ ਰਹਿ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਸੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅੱਜ ਵੀ ਮਹਾਰਾਜਾ ਅਮਰ ਸਿੰਘ ਪਟਿਆਲੇ ਵਾਲਿਆਂ ਨੇ ਵੀ ਕਿਲ੍ਹੇ ਵਿਚ ਦਖਲ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਤੇ ਆਪਣਾ ਥੋੜ੍ਹਾ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਐਸੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕੀਤਾ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਰਾਓ ਜੋਧ ਦੀਆਂ ਰਾਣੀਆਂ ਨੂੰ ਕੋਈ ਤਕਲੀਫ਼ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਆਪ ਅਗਲੀ ਮੁਹਿੰਮ ਤੇ ਪਟਿਆਲੇ ਵੱਲ ਚਲੇ ਗਏ। ਇਸ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਰਾਓ ਜੋਧ ਨੂੰ ਮਾਰਕੇ ਖੁਸ਼ ਨਹੀਂ ਸਨ। “ਅਕਸਰ ਭਾਈ ਤਾਂ ਭਾਈ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਕਹਾਵਤ ਅਨੁਸਾਰ ਅਗਰ ਭਾਈ ਮਾਰੂਗਾ ਤਾਂ ਛਾਵੇਂ ਸਿੱਟੂ।”

(ਸੰਨ 1766-68)

ਰਾਓ ਜੋਧ ਦੇ ਕੋਈ ਸੰਤਾਨ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸ ਦਾ ਛੋਟਾ ਭਾਈ ਰਾਓ ਸ਼ਮੀਰ ਆਪਣੇ ਨਾਮ ਤੇ ਕੱਚਾ ਕੋਟ ਉਸਾਰ ਕੇ ਬਠਿੰਡੇ ਦੇ ਨਜ਼ਦੀਕ ਮਹਾਂਨਗਰ ਕੋਟਸ਼ਮੀਰ ਅਬਾਦ ਕਰੀ ਬੈਠਾ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਇਲਾਕੇ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਦਬਦਬਾ ਸੀ। ਆਪਣੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਹੁਕਮ ਚਲਦਾ ਸੀ। ਛੋਟਿਆਂ ਮੋਟਿਆਂ ਦੀ ਤਾਂ ਗੱਲ ਕੀ, ਵੱਡੇ-ਵੱਡੇ ਨਾਥੂ ਜਾਂ ਕੋਟਸ਼ਮੀਰ ਵਿਚ ਦੀ ਲੰਘਣ ਲੱਗਿਆਂ ਚੁੰਗੀ (ਰਾਹਦਾਰੀ ਟੈਕਸ) ਦੇਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸਲਾਮ ਦੁਆ ਕਰਕੇ ਹੀ ਅੱਗੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਚੁੰਗੀ ਵਸੂਲਣ ਲਈ ਇਸ ਨੇ ਸਿਰ ਕੱਢ ਗੋਡਰ ਧਾੜਵੀ ਰੱਖੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਬਗੈਰ ਚੁੰਗੀ ਦਿੱਤੇ ਲੰਘਦਾ ਵੜ ਲੈਂਦੇ ਤਾਂ ਕੰਨਾਂ ਨੂੰ ਹੱਥ ਲਵਾ ਕੇ ਹੀ ਅੱਗੇ ਜਾਣ ਦਿੰਦੇ ਸਨ। ਰਾਓ ਸ਼ਮੀਰ ਹਰ ਸਮੇਂ ਹੋਰ ਇਲਾਕੇ ਮੱਲਣ ਦੀ ਤਾਕ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ। ਬਠਿੰਡੇ ਦੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਤੇ ਤਾਂ ਇਸ ਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਅੱਖ ਰੱਖੀ ਹੋਈ ਸੀ।

ਰਾਓ ਜੋਧ ਦੀ ਮਹਾਰਾਜਾ ਅਮਰ ਸਿੰਘ ਹੱਥੋਂ ਹੋਈ ਮੌਤ ਨੇ ਸਮੂਹ ਸਾਬੋਕਾ ਭਾਈਚਾਰਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਾਰੇ ਇਲਾਕੇ ਨੂੰ ਹੀ ਰਾਓ ਸ਼ਮੀਰ ਦੇ ਪੱਖ ਵਿਚ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਐਸੇ ਮੌਕੇ ਨੂੰ ਗਨੀਮਤ ਜਾਣ ਕੇ ਰਾਓ ਸ਼ਮੀਰ ਨੇ ਆਪਣੀ ਧਾੜਵੀ ਫੌਜ ਦੇ ਨਾਲ ਸਾਬੋਕਿਆਂ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰ ਲਿਆ। ਰਾਓ ਸ਼ਮੀਰ, ਜਿਹੜਾ ਕੱਲ੍ਹ ਕੱਚੇ ਕੋਟ ਦਾ ਮਾਲਕ ਸੀ, ਅੱਜ ਇੱਕ ਮਜ਼ਬੂਤ, ਅਜਿੱਤ ਅਤੇ ਪੱਕੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਦਾ ਮਾਲਕ ਬਣ ਗਿਆ। ਮਹਾਰਾਜਾ ਅਮਰ ਸਿੰਘ ਵੱਲੋਂ ਬਿਠਾਏ ਠਾਣੇ ਉਠਾ ਦਿੱਤੇ। ਆਪਣੇ ਨਾਮ ਦੀ ਡੱਡੀ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਪਿਟਵਾ ਦਿੱਤੀ। ਕਿਲ੍ਹੇ ਵਿਚ ਰਾਸ਼ਨ, ਜੰਗੀ ਸਮਾਨ ਇਕੱਤਰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਧਾੜਵੀ ਵੀ ਭਰਤੀ ਕਰ ਲਏ, ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚੋਂ ਮਾਲਗੁਜ਼ਾਰੀ ਇਕੱਠੀ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਸਾਬੋਕੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨੂੰ ਵੀ ਉਕਸਾਇਆ ਕਿ ਰਾਓ ਜੋਧ ਦੀ 65 ਸਾਲਾਂ ਦੀ ਕਮਾਈ ਸਾਬੋਕਿਆਂ ਦੇ ਹੱਥੋਂ ਜਾਣੀ ਸ਼ੁੱਭ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਵਾਸਤੇ ਬੇਸ਼ੱਕ ਜਾਨ ਵੀ ਚਲੀ ਜਾਏ ਕੋਈ ਗੱਲ ਨਹੀਂ। ਇਹੋ ਜਿਹੀਆਂ ਸੋਚਾਂ ਰਾਓ ਸ਼ਮੀਰ ਸੋਚਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ।

ਇੱਧਰ ਬਠਿੰਡੇ ਦੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਵਿਚ ਵੀ ਹਾਲਾਤ ਰਾਓ ਸ਼ਮੀਰ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਰਾਓ ਜੋਧ ਦਾ ਸੁਸਰਾਲ ਪਰਿਵਾਰ ਬਘੇਰੀਏ ਢਿੱਲੋਂ ਦੇ ਬਜ਼ੁਰਗ, ਛੱਤਾ ਦੇ ਸਪੁੱਤਰ—ਕੌਰਾ, ਹੈਬਤ, ਰਾਜੂ ਤੇ ਗੋਦਾ ਆਪਣੀ ਭੈਣ ਸ਼ਾਮਾਂ ਗੌਰੀ ਦੇ ਨਾਲ ਕਿਲ੍ਹੇ ਵਿਚ ਹੀ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ। ਇਹਨਾਂ ਨੇ ਵੀ ਰਾਓ ਜੋਧ ਦੇ ਹੁੰਦਿਆਂ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਕੋਟ ਉਸਾਰ ਕੇ ਆਪਣੇ ਬਜ਼ੁਰਗ ਦੇ ਨਾਮ ਤੇ ਕੋਟ ਛੱਤਾ, ਕੋਟ ਭਾਰਾ ਅਬਾਦ ਕਰ ਰੱਖੇ ਸਨ। ਇਹਨਾਂ ਪਿੰਡਾਂ ਦੀ ਹੱਦ ਕੋਟਸ਼ਮੀਰ ਨਾਲ ਲੱਗਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਵਕਤਨ-ਵਾ-ਵਕਤਨ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਰਾਓ ਸ਼ਮੀਰ ਨਾਲ ਕਈ ਵਾਰ ਝੜਪਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਸਨ ਪੰਤੂ ਰਾਓ ਜੋਧ ਦੇ ਕਹਿਣ ਤੇ ਠੰਡੀਆਂ ਪੈ ਜਾਂਦੀਆਂ।

ਬਘੇਰੀਏ ਢਿੱਲੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਕੋਈ ਘੱਟ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਇਹਨਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਕਈ ਦੰਤ-ਕਥਾਵਾਂ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਵਾਲੇ ਬੜੇ ਹੀ ਗੌਰਵ ਨਾਲ ਸੁਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਹਿਲੇ ਲਿਖ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਢਿੱਲੇ ਕਬੀਲਾ ਪਿੰਡ ਸੁਰ ਸਿੰਘ ਵਾਲਾ, ਮਾਝੇ ਤੋਂ ਉੱਠ ਕੇ ਮਾਲਵੇ ਵਿਚ ਬੱਘਾ (ਬਘੇਰ) ਦੀ ਵੱਡੀ ਢਾਬ ਤੇ ਆ ਆਬਾਦ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਢਾਬ ਦਾ ਜਾਂ ਨਗਰ ਦਾ ਮਾਲਕ ਬਘੇਰ (ਬੱਘਾ) ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਇੱਕ ਹੈਕੜ-ਬਾਜ਼ ਸਾਧ ਸੀ। ਹਰ ਨਵੇਂ ਆਏ ਆਬਾਦਕਾਰ ਦੀਆਂ ਨੂੰਹਾਂ ਧੀਆਂ ਤੋਂ ਨੂਨਾ ਲੈ ਕੇ ਫਿਰ ਉਸ ਢਾਬ ਤੋਂ ਪਾਣੀ ਭਰਨ

ਦਿੰਦਾ ਸੀ। ਵਿੱਲੋ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀਆਂ ਨੂੰਹਾਂ ਧੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸ ਨੇ ਇਹੋ ਸ਼ਰਤ ਰੱਖੀ। ਇਸ ਭੈੜੀ ਰੀਤ ਤੇ ਵਿੱਲੋ ਪਰਿਵਾਰ ਅਤੇ ਸਾਧ ਦਾ ਝਗੜਾ ਹੋ ਗਿਆ, ਜਿਸ ਤੇ ਵਿੱਲੋ ਪਰਿਵਾਰ ਨੇ ਬੱਘਾ (ਬਘੇਰ) ਨਾਮੇ ਸਾਧ ਨੂੰ ਮਾਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਹੋ ਹੀ ਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਸੀ ਜਿਸ ਸਦਕਾ ਸਾਰੇ ਇਲਾਕੇ ਵਿਚ ਵਿੱਲੋ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਜੈ-ਜੈਕਾਰ ਹੋ ਗਈ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਰਾਓ ਜੋਧ ਨਾਲ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਦਲ ਗਏ।

ਇਸ ਢਾਬ ਸੰਬੰਧੀ ਇੱਕ ਸਾਖੀ ਹੋਰ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਮਹਾਰਾਜ ਬਠਿੰਡੇ ਦੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਵਿਚ ਸਨ ਤਾਂ ਮਾਰ ਖੰਡਿਆਇਆ ਝੋਟਾ ਵੀ ਭੋਟਾ ਦੇਣ ਲਈ ਗੁਰੂ ਕੇ ਸਿੰਘ ਇਸੇ ਢਾਬ ਤੋਂ ਹੀ ਲੈ ਕੇ ਆਏ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਕੇ ਸਿੰਘਾਂ ਦੀ ਸੇਵਾ ਸਦਕਾ ਹੀ ਵਿੱਲੋ ਪਰਿਵਾਰ ਨੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਤੋਂ ਇਹ ਆਸ਼ੀਰਵਾਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਸੀ ਕਿ ਬਘੇਰ ਪਿੰਡ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਜਿੱਥੇ ਵੀ ਤੁਸੀਂ ਜਾਓਗੇ, ਸਰਦਾਰੀਆਂ ਮਾਣੋਗੇ। ਇਹ ਸਭ ਕੁੱਝ ਸੱਚ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਤੋਂ ਕਾਫੀ ਮਗਰੋਂ ਇਸੇ ਪਰਿਵਾਰ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਖੁਸ਼ਹਾਲ ਸਿੰਘ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਮਾਰ ਕੇ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਪਾਸ ਲਾਹੌਰ ਚਲਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਆਪਣੀ ਸਿਆਣਪ ਨਾਲ ਜਮਾਂਦਾਰੀ ਦੀ ਪਦਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਲਾਹੌਰ ਦਰਬਾਰ ਦੀਆਂ ਫ਼ੌਜਾਂ ਵਿਚ ਜਮਾਂਦਾਰ ਖੁਸ਼ਹਾਲ ਸਿੰਘ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸੀ। ਅੱਗੋਂ ਇਸੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀਆਂ ਬੜੇ-ਬੜੇ ਉੱਚ ਘਰਾਣਿਆਂ ਵਿਚ ਲੜਕੀਆਂ ਦੀਆਂ ਸ਼ਾਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਅਤੇ ਇੱਕ ਲੜਕੀ, ਜਿਸ ਦੀ ਸ਼ਾਦੀ ਬਾਨੇਸਰ ਦੇ ਸ਼ਾਹੀ ਖਾਨਦਾਨ ਵਿਚ ਹੋਈ ਸੀ, ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਯਾਦ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਕੋਟ ਵੱਡੇ ਵਿਚ ਲਾਹੌਰ ਤੋਂ ਪੱਕੀਆਂ ਇੱਟਾਂ ਤੇ ਮਿਸਤਰੀ ਮੰਗਵਾ ਕੇ ਅਤੀ ਆਧੁਨਿਕ ਸੱਤਵਿੰਦਾ ਖੂਹ ਤਿਆਰ ਕਰਵਾਇਆ ਸੀ, ਜਿਸ ਦਾ ਮਿੱਠਾ ਪਾਣੀ ਪਟਿਆਲੇ ਤੱਕ ਸੌਗਤ ਵਜੋਂ ਭੇਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਅੱਜ ਇਹ ਖੂਹ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਲ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਗਰ ਪੰਚਾਇਤ ਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਖੂਹ ਦੀ ਸੰਭਾਲ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।

ਰਾਓ ਸ਼ਮੀਰ ਨੇ ਬੇਸ਼ੱਕ ਬਠਿੰਡੇ ਦੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰ ਲਿਆ ਪ੍ਰੰਤੂ ਇਸ ਕਬਜ਼ੇ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਆਪਸੀ ਮੱਤਭੇਦ ਕਾਫੀ ਗਹਿਰੇ ਸਨ। ਰਾਓ ਸ਼ਮੀਰ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਸਾਥੀਕਾ ਭਾਈਚਾਰਾ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਆਪਣਾ ਹੱਕ ਜਤਾ ਰਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਰਾਓ ਸ਼ਮੀਰ ਰਾਓ ਜੋਧ ਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਛੋਟਾ ਭਾਈ ਹੈ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਸਾਬਕਿਆਂ ਦੀ ਚੌਧਰ ਦਾ ਨਿਰਵਿਰੋਧ ਹੱਕਦਾਰ ਹੈ, ਰਾਓ ਜੋਧ ਦੇ ਜੱਦੀ ਤੇ ਜਿੱਤੇ ਇਲਾਕਿਆਂ ਦਾ ਮਾਲਕ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਰਾਓ ਜੋਧ ਦੀ ਵੱਡੀ ਰਾਣੀ ਸ਼ਾਮ੍ਹਾਂ ਗੌਰੀ, ਜਿਹੜੀ ਆਪਣੇ ਪੇਕੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਹਮਾਇਤ ਨਾਲ ਵੱਡੀ ਰਾਣੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਆਪਣੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਇਹ ਵੀ ਸੀ ਕਿ ਰਾਓ ਜੋਧ ਦੀ ਛੋਟੀ ਰਾਣੀ ਗੌਰਾਂ ਜਿਹੜੀ ਭਿੱਖੀ ਵਾਲੇ ਗੈਡੇ ਚਹਿਲ ਦੀ ਧੀ ਸੀ, ਵੱਡੀ ਰਾਣੀ ਦੇ ਹੱਕ 'ਚ ਸੀ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਰਾਓ ਸ਼ਮੀਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਜ਼ੋਰ ਤੇ ਸਾਬਕਿਆਂ ਦੀ ਚੌਧਰ ਤਾਂ ਸੰਭਾਲ ਲਈ ਪ੍ਰੰਤੂ ਸ਼ਾਮ੍ਹਾਂ ਗੌਰੀ ਦੇ ਪੇਕੇ ਪਰਿਵਾਰ ਨੂੰ, ਜਿਹੜੇ ਆਪਣੀ ਭੈਣ ਦੀ ਰਖਵਾਲੀ ਲਈ ਕਿਲ੍ਹੇ ਵਿਚ ਸਨ, ਇਹ ਚੌਧਰ ਛੁੱਟੀ ਅੱਖ ਵੀ ਭਾਉਂਦੀ ਨਹੀਂ ਸੀ।

ਇਹ ਕਸ਼ਮਕਸ਼ ਇੱਕ ਅਨੁਮਾਨ ਅਨੁਸਾਰ 27-28 ਮਹੀਨੇ ਚਲਦੀ ਰਹੀ। ਰਾਓ ਸ਼ਮੀਰ ਧੌਕੇ ਨਾਲ ਹੀ ਆਪਣੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਤੇ ਆਪਣੇ ਜੱਦੀ ਪੁਸ਼ਤੀ ਧਾੜਵੀਆਂ ਦੀ ਮਦਦ ਨਾਲ ਪ੍ਰਬੰਧ ਚਲਾਉਂਦਾ ਰਿਹਾ। ਬਠਿੰਡੇ ਦੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਵਿਚਲੇ ਹਾਲਾਤ ਦੀਆਂ ਖਬਰਾਂ ਮਹਾਰਾਜਾ ਅਮਰ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਵੀ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ ਪੁੱਜਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ। ਇੱਕ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪ ਦੂਸਰੀਆਂ ਮੁਹਿੰਮਾਂ ਵਿਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਦੂਸਰੇ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਸਿੱਧੂਆਂ ਨਾਲ ਸਿੱਧੂਆਂ ਦੀ ਲੜਾਈ ਦੀ ਬਦਨਾਮੀ ਦੀ ਕਾਲਖ ਆਪਣੇ ਤੇ ਪੈਣ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਹ ਸੋਚ ਕੇ ਕਿ 'ਸੱਪ ਵੀ ਮਰ ਜਾਵੇ ਤੇ ਸੋਟਾ ਵੀ ਨਾ ਟੁੱਟੇ' ਵਾਲੀ ਨੀਤੀ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰ ਰੱਖੀ ਸੀ। ਉਸ ਦਾ ਖਿਆਲ ਸੀ ਕਿ ਸਾਬਕੇ, ਬਘੇਰੀਏ ਤੇ ਚਹਿਲਾਂ ਦਾ ਨਬੇੜਾ ਹੋਣ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਕਿਲ੍ਹਾ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੀ ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਆਵੇਗਾ, ਜਾਂ ਜਿਹੜਾ ਪੱਖ ਮਦਦ ਲਈ ਆਵੇਗਾ, ਉਸ ਦੀ ਇਮਦਾਦ ਨਾਲ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰ ਲਵਾਂਗੇ।

ਸਿਆਣਿਆਂ ਦੀ ਕਹਾਵਤ ਹੈ ਕਿ ਘਰ ਦੇ ਕਲੇਸ਼ ਜਾਂ ਝਾਫਿਆਂ ਦੀ ਅੱਗ ਵਿਚੋਂ ਬੱਚਦਾ ਕੁੱਝ ਨਹੀਂ, ਸਿਰਫ਼ ਸੁਆਹ ਹੀ ਬੱਚਦੀ ਹੈ। ਇਹੋ ਕੁੱਝ ਹੀ ਬਠਿੰਡੇ ਦੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਵਿਚ ਹੋਇਆ। ਇਕ ਅਨੁਮਾਨ ਅਨੁਸਾਰ ਸੰਨ 1768 ਦੇ ਅਖੀਰ ਤੇ ਰਾਓ ਸ਼ਮੀਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਰਾਹ ਵਿਚੋਂ ਰੋੜਾ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਇਕ ਦਿਨ ਸ਼ਾਮ੍ਹਾਂ ਗੌਰੀ ਦਾ

ਕਿਲ੍ਹੇ ਵਿਚ ਕਤਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਬਘੇਰੀਏ ਢਿੱਲੋਂ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਬਜ਼ੁਰਗ ਫੱਤਾ ਦੇ ਬਲਵਾਨ ਸਪੁਤਰਾਂ ਕੌਰਾ, ਹੈਬਤ, ਰਾਜੂ ਤੇ ਗੋਦਾ, ਜਿਹੜੇ ਆਪਣੇ ਹਮੈਤੀਆਂ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਭੈਣ ਦੀ ਰਖਵਾਲੀ ਲਈ ਕਿਲ੍ਹੇ ਵਿਚ ਹੀ ਸਨ, ਨੇ ਰਾਓ ਸ਼ਮੀਰ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਹਮੈਤੀਆਂ ਨੂੰ ਆ ਘੇਰਿਆ। ਜੱਮ ਕੇ ਲੜਾਈ ਹੋਈ, ਅਖੀਰ ਬਘੇਰੀਏ ਆਪਣੇ ਨਿਸ਼ਾਨੇ ਦੇ ਕਾਫੀ ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਚੱਲੇ ਆ ਰਹੇ ਦੁਸ਼ਮਣ ਰਾਓ ਸ਼ਮੀਰ ਨੂੰ ਕਤਲ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਭੈਣ ਦੀ ਲਾਸ਼ ਲੈ ਕੇ ਆਪਣੀਆਂ ਜੱਦੀ ਜਾਗੀਰਾਂ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਰਾਓ ਜੋਧ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀਆਂ ਸਨ, ਵਿਚ ਚਲੇ ਗਏ। ਇਸ ਲੜਾਈ ਵਿਚ ਦੋਨਾਂ ਤਰਫਾਂ ਦੇ ਕਾਫੀ ਆਦਮੀ ਫੱਟੜ ਵੀ ਹੋਏ ਸਨ।

ਰਾਓ ਸ਼ਮੀਰ ਦੀ ਮੌਤ ਦੀਆਂ ਅਟਕਲਾਂ ਤਾਂ ਸਾਬੋਕਿਆਂ ਦੇ ਦਿਲਾਂ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸਨ, ਅੱਜ ਸੱਚੀਆਂ ਹੋ ਗਈਆਂ। ਜਿਹੜੇ ਪ੍ਰੋਗਰਾਮ, ਇਸ ਦੀ ਰਖਵਾਲੀ ਦੇ, ਦਿਲਾਂ ਵਿਚ ਉਲੀਕੇ ਸਨ, ਦਿਲਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਰਹਿ ਗਏ। ਚੜ੍ਹਦੀ ਕਲਾ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਚਕਨਾਚੂਰ ਹੋ ਗਏ। ਜਿਹੜੇ ਪੈਰ ਘੋੜਿਆਂ ਦੀਆਂ ਰਕਾਬਾਂ ਤੇ ਨਵੇਂ ਇਲਾਕਿਆਂ ਨੂੰ ਈਨ ਮਨਾਉਣ ਲਈ ਪਾਏ ਸਨ, ਰਕਾਬਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਅਟਕ ਗਏ। ਆਪਣੇ ਵੀ ਪਰਾਏ ਦਿਸਣ ਲੱਗ ਪਏ। ਨਵੇਂ ਇਲਾਕਿਆਂ ਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਹੋਣ ਦੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਸੌ ਕੋਹ ਦੂਰ, ਕਬਜ਼ੇ ਹੇਠਲੇ ਇਲਾਕੇ ਵੀ ਸੰਭਾਲਣੇ ਅੱਖੇ ਹੋ ਗਏ। ਜਿਹੜਾ ਦਬਦਬਾ ਆਪਣੇ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਤੇ ਰਾਓ ਸ਼ਮੀਰ ਦੇ ਨਾਮ ਤੇ ਬਣਾਇਆ ਸੀ, ਇਸ ਵਿਚ ਵੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਲੱਗੇ। ਸੋਚਾਂ ਦੇ ਸਮੁੰਦਰ ਵਿਚ ਡੁੱਬਿਆਂ ਨੂੰ ਭਲਾ ਕਿਨਾਰਾ ਕਿੱਥੇ? ਕਮਾਨ ਵਿਚੋਂ ਨਿੱਕਲੇ ਤੀਰ ਮੁੜਨ ਕਿਵੇਂ? ਸਾਰਾ ਕੁੱਝ ਸੋਚ ਕੇ ਅਖੀਰ, ਪੀਰਜ ਹੀ ਤਾਂ ਇਸ ਸਮੇਂ ਦਾ ਆਸਰਾ ਸੀ। ਦਿਲ ਕਰੜਾ ਕੀਤਾ, ਜਿਹੜੇ ਘੋੜੇ ਆਪਣੇ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਤੇ ਆਪਣੀ ਧੌਸ ਬਿਠਾਉਣ ਲਈ ਪੀੜੇ ਸਨ, ਉਹਨਾਂ ਤੇ ਹੀ ਸਵਾਰ ਹੋ ਕੇ ਬਠਿੰਡੇ ਦੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਵਿਚ ਪੁੱਜ ਗਏ।

ਰਾਓ ਸ਼ਮੀਰ ਦੇ ਵੀ ਕੋਈ ਸੰਤਾਨ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸ ਦੀ ਮੌਤ ਨਾਲ ਬੀਰੇ ਦੇ ਪੁੱਤਰ ਸੱਗੂ ਦੀ ਲੜੀ ਹੀ ਖਤਮ ਹੋ ਗਈ। ਅੱਗੋਂ ਬੀਰੇ ਦਾ ਪੋਤਰਾ, ਅਮਰੂ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਨਗਾਹੂ ਬੇਸ਼ੱਕ ਜਿੰਦਾ ਸੀ, ਪ੍ਰੰਤੂ ਉਸ ਵਿਚ ਚੌਧਰ ਸੰਭਾਲਣ ਦਾ ਹੌਸਲਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਰੰਗ ਦੇਖ, ਜਿਸ ਚੌਧਰ ਨੂੰ ਸਾਬੋਕੇ ਸਿੱਧੂ ਆਪਣੀਆਂ ਖਾਨਦਾਨੀ ਰਵਾਇਤਾਂ ਨੂੰ ਸਿੱਕੇ ਟੰਗ ਕੇ, ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਉਤਾਵਲੇ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ, ਅੱਜ ਉਸੇ ਚੌਧਰ ਨੂੰ ਸੰਭਾਲਣ ਲਈ ਸੁਯੋਗ ਚੌਧਰੀ ਲੱਭਣਾ ਔਖਾ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਅਚਨਚੇਤ ਸਿਰ ਤੇ ਡਿੱਗੀ ਆਵਤ ਨੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਾਬੋਕੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨੂੰ ਭੰਬਲਭੂਸੇ ਦੀ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਪਾ ਦਿੱਤਾ। ਸਿਆਣਿਆਂ ਦੀ ਕਹਾਵਤ ਹੈ ਕਿ ਆਵਤ ਤੇ ਅਕਲ ਦਾ ਕੋਈ ਰਿਸ਼ਤਾ ਨਹੀਂ। ਮੁਸੀਬਤ ਪੈਣ ਤੇ ਆਪਣੇ ਮਾਰਗ ਤੋਂ ਭਟਕਣਾ ਕੁਦਰਤੀ ਹੈ, ਵਾਲੀ ਰੀਤ ਨਾ ਬਣ ਜਾਵੇ, ਇਸੇ ਤੇ ਇਹ ਸਾਰਾ ਧਿਆਨ ਲਗਾ ਰਹੇ ਸਨ।

ਬਠਿੰਡੇ ਦਾ ਕਿਲ੍ਹਾ ਸਾਬੋਕਿਆਂ ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਲਾਕੇ ਦੇ ਸਿਰਕੱਢ ਖਾਨਦਾਨੀ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਨਾਲ ਖਚਾਖਚ ਭਰਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਰਾਓ ਸ਼ਮੀਰ ਦੀ ਮਿਤ੍ਰਕ ਦੇਹ ਕੀਮਤੀ ਸਫੈਦ ਰੰਗ ਦੇ ਦੁਸ਼ਾਲੇ ਨਾਲ ਢਕੀ, ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਮੈਦਾਨ ਵਿਚ ਪਈ ਸੀ। ਹੁਣ ਚੌਧਰ ਦੀ ਜ਼ੁੰਮੇਵਾਰੀ ਸਾਬੋਕਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਕੌਣ ਸੰਭਾਲਦਾ ਹੈ, ਸਭ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਇਸ ਗੱਲ ਤੇ ਟਿਕੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਸਨ। ਸੋਚਾਂ ਦਾ ਵੀ ਅੰਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਖੀਰ ਨਿਕਲ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਸਲੇਮ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਪੰਜਾਂ ਪੁੱਤਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਛੋਟੇ ਨੱਥੂ ਦਾ ਪੋਤਰਾ ਤੇ ਭਾਗੂ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਸੁਖਚੈਨ, ਜਿਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਸਦਾ ਲਈ ਤਿਲਾਂਜਲੀ ਦੇ ਦਿੱਤੀ ਤੇ ਚੈਨ ਨਾਲ ਬੈਠਣਾ ਦਿਲੋਂ ਹੀ ਵਿਸਾਰ ਦਿੱਤਾ। ਥੋੜ੍ਹੀ ਜਿਹੀ ਗੱਲ-ਬਾਤ ਦੰਦੀਵਾਲੇ ਚੌਹਾਣਾਂ ਦੇ ਬਜ਼ੁਰਗਾਂ ਨਾਲ ਪਾਸੇ ਕਰਕੇ ਕੀਤੀ। ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਆਸ਼ੀਰਵਾਦ ਲੈ ਕੇ ਸਾਬੋਕਿਆਂ ਦੀ ਚੌਧਰ ਸੰਭਾਲ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਲ੍ਹੇ ਦਾ ਵਾਰਸ ਹੋਣ ਦਾ ਐਲਾਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ।

ਰਾਓ ਸ਼ਮੀਰ ਦੀ ਮਿਤ੍ਰਕ ਦੇਹ ਸਤੀਆਂ ਦੇ ਸ਼ਮਸ਼ਾਨ ਘਾਟ ਵਿਚ ਚਿਖਾ ਤੇ ਰੱਖੀ ਗਈ। ਚਿਖਾ ਨੂੰ ਅਗਨੀ ਚੌਧਰੀ ਸੁਖਚੈਨ ਨੇ ਆਪਣੇ ਹੱਥੀਂ ਦਿੱਤੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਸਮੂਹ ਸਾਬੋਕੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਵੀ ਜਿਤਨੇ ਰਾਓ ਸ਼ਮੀਰ ਦੇ ਦੋਸਤ, ਮਿੱਤਰ, ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਦੰਦੀਵਾਲੇ ਚੌਹਾਣਾਂ ਦੇ ਬਜ਼ੁਰਗ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਸਨ,

ਤੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਵਿਚਲੇ ਤੇ ਬਾਹਰਲੇ ਆਪਣੇ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠਣ ਲਈ ਇਮਦਾਦ ਦੀ ਮੰਗ ਕੀਤੀ। ਬੜੇ ਹੀ ਭਾਵੁਕ ਲਹਿਜੇ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਕਿ 'ਅੱਜ ਸਾਬੋਕੇ ਪਰਿਵਾਰ ਤੇ ਜਬਰ ਦੇ ਬੱਦਲ ਮੰਡਰਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਜਿਹੜਾ ਵੀ ਅੱਜ ਮੇਰਾ ਹਮਾਇਤੀ ਹੋਵੇਗਾ ਮੈਂ ਉਸ ਦਾ ਅਹਿਸਾਨ ਜੀਵਨ ਭਰ ਨਹੀਂ ਭੁਲਾਵਾਂਗਾ। ਲੋੜ ਪੈਣ ਤੇ ਸਹਿਯੋਗੀਆਂ ਦੇ ਪਸੀਨੇ ਦੀ ਥਾਂ ਆਪਣਾ ਖੂਨ ਬਹਾਉਣ ਤੋਂ ਪਿੱਛੇ ਨਹੀਂ ਹਟੂੰਗਾ।' ਅਖੀਰ ਤੇ ਰਾਓ ਸ਼ਮੀਰ ਦੀ ਚਿਖਾ ਵਿਚੋਂ ਰਾਖ ਹੱਥ ਵਿਚ ਲੈ ਕੇ ਕਸਮ ਖਾਧੀ ਕਿ 'ਰਾਓ ਸ਼ਮੀਰ ਦੇ ਛੱਡੇ ਅਧੂਰੇ ਕੰਮਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਕੋਈ ਕਸਰ ਬਾਕੀ ਨਹੀਂ ਛੱਡੂੰਗਾ'।

ਚੌਧਰੀ ਸੁਖਚੈਨ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਦਿਲ ਵਾਲਾ, ਨਿਪੋਂੜਕ, ਨੀਤੀਵਾਨ, ਦਰਸ਼ਨੀ ਸਰਦਾਰ ਸੀ। ਭਾਈਚਾਰੇ ਤੇ ਮਿੱਤਰਚਾਰੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਸੀ। ਇਸ ਨੇ ਜਦੋਂ ਤੋਂ ਸੁਰਤ ਸੰਭਾਲੀ ਸੀ, ਅਨੇਕਾਂ ਤੱਤੀਆਂ ਹਵਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਕਠਿਨਾਈਆਂ ਆਪਣੇ ਪਿੰਡੇ ਤੇ ਹੰਢਾਈਆਂ ਸਨ। ਆਪਣੀ ਸੂਝਬੂਝ ਨਾਲ ਬੜੇ ਹੀ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਮਸਲੇ ਮਿੱਟਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਸੁਲਝਾਏ ਸਨ। ਆਪਣੀਆਂ ਜੱਦੀ ਜਾਗੀਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਖਾਸ ਮੁਹਾਰਤ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਅੱਗੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਤੇ ਪਰਾਏ, ਮਿੱਤਰ ਤੇ ਵੈਰੀ ਨੂੰ ਪਹਿਲੀ ਮਿਲਣੀ ਵਿਚ ਹੀ ਪਰਖ ਲੈਂਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸ ਨਾਲ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ ਅਨੁਸਾਰ ਅਨੁਕੂਲ ਵਿਹਾਰ ਵੀ ਕਰਦਾ ਸੀ।

ਸਮੇਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹਾਲਾਤ ਬਹੁਤ ਕਰਕੇ ਸੁਖਚੈਨ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਇੱਕ ਤਾਂ ਸਾਬੋਕਿਆਂ ਦੇ ਚੋਣਵੇਂ-ਚੋਣਵੇਂ ਮੁਖੀ ਸਰਦਾਰ ਮਾਰੇ ਜਾ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਦੂਸਰੇ, ਬਘੇਰੀਏ ਢਿੱਲੋਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸਮੁੱਚਾ ਢਿੱਲੋਂ ਕਬੀਲਾ ਅਤੇ ਭਿੱਖੀ ਵਾਲੇ ਚਹਿਲ ਆਪਣੀ ਅਖੀਰਲੀ ਲਕੀਰ ਕੱਢੀ ਬੈਠੇ ਸਨ। ਮਹਿਰਮੀਏ, ਮੋਹਨਕੇ, ਭਾਈਕੇ ਸਿੰਧੂਆਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਲੱਖੀ ਜੰਗਲ ਦੇ ਬਰਾੜਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਹਮਾਇਤ ਦਾ ਭਰੋਸਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਮਾਨ, ਭੁੱਲਰ ਆਦਿਕ ਵੀ ਇਸ ਕਲੇਸ਼ ਨੂੰ ਦੂਰ ਰਹਿਕੇ ਹੀ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਕੇਵਲ ਤੇ ਕੇਵਲ ਦੰਦੀਵਾਲੇ ਚੌਹਾਣ ਹੀ ਬਾਕੀ ਬਚੇ ਸਨ, ਜਿਹੜੇ ਇਸ ਦੁਖਦਾਈ ਸਮੇਂ ਤੇ ਸਾਬੋਕਿਆਂ ਦੇ ਇਮਦਾਦੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਇਮਦਾਦ ਦਾ ਵੀ ਇੱਕ ਮੁੱਖ ਕਾਰਣ ਸੀ ਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਫੂਲਕੇ ਤੇ ਭਾਈ ਕੇ ਆਪਣੀਆਂ ਸਹਿਯੋਗੀ ਸਿੱਖ ਮਿਸਲਾਂ ਨੂੰ ਨਾਲ ਲੈ ਕੇ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਇਲਾਕਿਆਂ ਤੇ ਧੱਕੇ ਨਾਲ ਕਬਜ਼ੇ ਕਰੀ ਜਾ ਰਹੇ ਸਨ।

ਚੌਧਰੀ ਸੁਖਚੈਨ ਨੇ ਹਿੰਮਤ ਨਹੀਂ ਹਾਰੀ। ਜਿੱਥੇ ਤੱਕ ਰਾਓ ਜੋਧ ਨੇ ਇਲਾਕੇ ਮੱਲੇ ਸਨ, ਸਾਰਿਆਂ ਤੇ ਆਪਣੇ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਨਿਯੁਕਤ ਕਰ ਦਿੱਤੇ। ਮਾਲ ਗੁਜ਼ਾਰੀ ਨੂੰ ਯਕੀਨੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਸਖ਼ਤ ਹਦਾਇਤਾਂ ਕਰ ਦਿੱਤੀਆਂ। ਇਹ ਵੀ ਹੁਕਮ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਕਿ 'ਕੋਈ ਵੀ ਫਰਿਆਦੀ, ਜੋ ਫਰਿਆਦ ਲੈ ਕੇ ਆਵੇ, ਇਨਸਾਫ਼ ਤੋਂ ਬਗ਼ੈਰ ਵਾਪਿਸ ਨਾ ਮੁੜੇ। ਜੇਕਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਜ਼ਾਬਰ ਨੂੰ ਸਖ਼ਤ ਤੋਂ ਸਖ਼ਤ ਸਜ਼ਾ ਦੇਣ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਢਿੱਲ ਨਾ ਵਰਤੀ ਜਾਵੇ।' ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਬੰਧਕਾਂ ਨੂੰ ਸਖ਼ਤ ਤਾੜਨਾ ਕੀਤੀ ਕਿ ਅਗਰ ਇਕ ਵੀ ਕਿਸੇ ਬੇਕਸੂਰ ਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਜਾਂ ਕਸੂਰਵਾਰ ਨੂੰ ਛੱਡਦਾ ਫੜਿਆ ਗਿਆ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਵੀ ਮੁਆਫ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ। ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ ਵਕਤ ਕੱਢ ਕੇ ਆਪ ਵੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਪੁੱਤਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਇਲਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਭੇਜਦਾ ਰਿਹਾ। ਆਪ ਕਿਲ੍ਹੇ ਵਿਚ ਰਸਦ, ਜੰਗੀ ਸਮਾਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਇਤਬਾਰੀ ਯੋਧਿਆਂ ਨੂੰ ਕਿਲ੍ਹੇ ਦੀ ਸੁਰੱਖਿਆ ਲਈ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਜ਼ੁੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਸੌਂਪ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਨਿਗਰਾਨੀ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ।

ਕਿਲ੍ਹੇ ਵਿਚਲੇ ਹਾਲਾਤ ਵੀ ਚੌਧਰੀ ਸੁਖਚੈਨ ਦੀ ਪਰੇਸ਼ਾਨੀ ਵਾਲੇ ਸਨ, ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸੁਖਾਵਾਂ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਇਸ ਨੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੁਚੀ ਲਈ। ਰਾਣੀ ਗੌਰਾਂ, ਜਿਹੜੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਪੱਖੋਂ ਚੌਧਰੀ ਸੁਖਚੈਨ ਦੀ ਵੱਡੀ ਭਰਜਾਈ ਲੱਗਦੀ ਸੀ, ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਪੱਖ ਵਿਚ ਕਰਨ ਲਈ ਕਈ ਇਕ ਸੁਝਾਅ ਦਿੱਤੇ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਸੁਝਾਅ ਇਹ ਵੀ ਸੀ ਕਿ ਅਗਰ ਗੌਰਾਂ ਅੱਜ ਤੋਂ ਰਾਓ ਜੋਧ ਦੀ ਛੋਟੀ ਰਾਣੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਦੀ ਵਾਰਸ ਹੋਣ ਦੀ ਰੱਟ ਛੱਡ ਦੇਵੇ ਤਾਂ ਮੈਂ ਭਾਈਚਾਰਕ ਮਰਿਆਦਾ ਅਨੁਸਾਰ ਚਾਦਰ ਪਾ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਘਰ ਵਿਚ ਸਤਿਕਾਰ ਯੋਗ ਸਥਾਨ ਦੇਣ ਵਿਚ ਵੀ ਕੋਈ ਝਿਜਕ ਨਹੀਂ ਮੰਨੂੰਗਾ। ਰਾਓ ਸ਼ਮੀਰ ਦੇ ਕਤਲ ਨੂੰ ਵੀ ਸਾਬੋਕੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਹਿੱਤ ਵਿਚ ਆੜੇ ਨਹੀਂ ਆਉਣ ਦੇਵਾਂਗਾ।

ਸਿਆਣਿਆਂ ਦੀ ਕਹਾਵਤ ਹੈ ਕਿ ਬੱਚਾ, ਔਰਤ ਤੇ ਰਾਜੇ ਦੇ ਹਠ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਚੌਧਰੀ ਸੁਖਚੈਨ ਵੱਲੋਂ ਦਿੱਤੇ ਸਾਰੇ ਸੁਝਾਅ ਜਦੋਂ ਅਣਸੁਣੇ ਹੋ ਗਏ ਤਾਂ ਇਸ ਦੀ ਪਰੇਸ਼ਾਨੀ ਸਾਰੇ ਹੱਦ ਬੰਨੇ ਟੱਪ ਗਈ। ਸਬਰ ਦਾ ਘੁੱਟ ਭਰ ਕੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਬੰਧਕੀ ਸੁਧਾਰਾਂ ਵੱਲ ਸਾਰਾ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਲੱਗਾ। ਨਿੱਤ ਸਵੇਰ ਦੇ ਕਲੇਸ਼ ਦੇ ਸੁਖਾਵੇਂ ਹੱਲ ਲਈ ਵੀ ਆਪਣੇ ਹਮਦਰਦਾਂ, ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਦਾ ਰਿਹਾ। ਇੱਕ ਸਾਲ ਬੀਤ ਜਾਣ ਤੇ ਵੀ ਪਰਨਾਲਾ ਉਥੇ ਹੀ ਰਿਹਾ। ਸਬਰ ਦੀ ਵੀ ਕੋਈ ਹੱਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮਾੜੇ ਦਿਨਾਂ ਦਾ ਸਾਇਆ ਸਿਰ ਤੇ ਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਨਸਾਨ ਕਿਤਨਾ ਵੀ ਦੂਰਅੰਦੇਸ਼ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ ਫਿਰ ਵੀ ਵੱਡੇ ਤੋਂ ਵੱਡੇ ਨੁਕਸਾਨ ਨੂੰ ਰੋਕ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਸੋ ਐਸਾ ਹੀ ਬਠਿੰਡੇ ਦੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਵਿਚ ਚੌਧਰੀ ਸੁਖਚੈਨ ਨਾਲ ਹੋਇਆ। ਇਕ ਦਿਨ ਇਸ ਨੇ ਨਿੱਤ ਸਵੇਰ ਦਾ ਅੜਿੱਕਾ ਆਪਣੇ ਅੱਗਿਓਂ ਹਟਾਉਣ ਲਈ ਕਿਲ੍ਹੇ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵਾਲੇ ਪਾਸੇ ਬੁਲਾ ਕੇ ਗੋਰਾਂ ਦਾ ਕਤਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ।

ਰਾਣੀ ਗੋਰਾਂ ਦਾ ਕਤਲ ਵੀ ਕੋਈ ਛੋਟੀ ਮੋਟੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਅਜੇ ਤਾਂ ਰਾਓ ਸ਼ਮੀਰ ਹੱਥੋਂ ਰਾਣੀ ਸ਼ਾਮ੍ਹਾਂ ਗੋਰੀ ਦੇ ਕਤਲ ਦਾ ਪਰਛਾਵਾਂ ਵੀ ਸਿਰ ਤੇ ਮੰਡਰਾ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਸੁਖਚੈਨ ਦੇ ਇਰਦ-ਗਿਰਦ ਇਸ ਦੇ ਸਮੂਹ ਭਾਈਚਾਰੇ ਅਤੇ ਸਮਰਥਕਾਂ ਦਾ ਤਾਂਤਾ ਬੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਦੂਸਰੀ ਤਰਫ਼ ਰਾਣੀ ਗੋਰਾਂ ਦੇ ਭਾਈ ਚੌਧਰੀ ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਤੇ ਰਾਜੇ ਸਿੰਘ ਚਹਿਲ ਮਹਾਰਾਜਾ ਅਮਰ ਸਿੰਘ (Lepel H. Griffen ਦੀ ਪੁਸਤਕ *Rajas of the Punjab* ਦੇ ਪੰਨਾ ਨੰਬਰ 34 ਅਨੁਸਾਰ) ਨੂੰ ਮਿਲੇ। ਬੇਨਤੀ ਕੀਤੀ ਕਿ ਮਹਾਰਾਜਾ ਆਪ ਜੀ ਨੂੰ ਪਤਾ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਸ਼ਾਮ੍ਹਾਂ ਗੋਰੀ ਨੂੰ ਰਾਓ ਸ਼ਮੀਰ ਨੇ ਕਤਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਅਤੇ ਹੁਣ ਚੌਧਰੀ ਸੁਖਚੈਨ ਰਾਓ ਜੋਧ ਦੇ ਸਾਰੇ ਇਲਾਕਿਆਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਲ੍ਹੇ ਦਾ ਵਾਰਸ ਬਣਿਆ ਬੈਠਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਗ੍ਰਿਫ਼ਤਾਰ ਕਰਕੇ ਸਾਡਾ ਸਾਰੇ ਚਹਿਲਾਂ ਦਾ ਕਾਲਜਾ ਠੰਢਾ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਅਤੇ ਬਘੇਰੀਏ ਢਿੱਲੋਂ ਤੁਹਾਡੀ ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ ਇਮਦਾਦ ਕਰਨ 'ਚ ਕੋਈ ਕਸਰ ਬਾਕੀ ਨਹੀਂ ਛੱਡਾਂਗੇ।

ਮਹਾਰਾਜਾ ਅਮਰ ਸਿੰਘ ਤਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਚੌਧਰੀ ਸੁਖਚੈਨ ਤੇ ਕੰਡਿਆਲੇ ਚੌਥ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਸਮਾਂ ਆਪਣੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਦੇਖ ਕੇ ਤੁਰੰਤ ਬਖਸ਼ੀ ਬਹਾਲੀ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਦੇ ਹਜ਼ਾਰ ਸਵਾਰ ਤੇ ਹੋਰ ਜੰਗੀ ਸਮਾਨ ਦੇ ਕੇ ਚੌਧਰੀ ਸੁਖਚੈਨ ਨੂੰ ਸਬਕ ਸਿਖਾਉਣ ਦਾ ਹੁਕਮ ਚਾੜ੍ਹ ਦਿੱਤਾ। ਆਪ ਰੋੜੀ ਦੇ ਮਜ਼ਬੂਤ ਤੇ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਕਿਲ੍ਹੇ ਵਿਚ ਠਹਿਰ ਕੇ ਸਿਰਸੇ ਤੇ ਰਣੀਆਂ ਦੇ ਭੱਟੀਆਂ ਨਾਲ ਲੋਹਾ ਲੈਂਦਾ ਰਿਹਾ। ਬਖਸ਼ੀ ਬਹਾਲੀ ਸਿੰਘ ਨੇ ਬਠਿੰਡੇ ਦੇ ਪਿੰਡਾਂ ਤੇ ਕਸਬਿਆਂ ਵਿਚ ਪੁੱਜ ਕੇ ਲੁੱਟ-ਖੋਹ, ਸਾੜ-ਫੂਕ, ਮਾਰ-ਧਾੜ ਮਚਾ ਦਿੱਤੀ। ਕੁੱਝ ਮਹੀਨਿਆਂ ਮਗਰੋਂ ਭਾਈ ਦੇਸੂ ਸਿੰਘ ਕੈਥਲ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਨਾਲ ਲੈ ਕੇ ਮਹਾਰਾਜਾ ਅਮਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਬਠਿੰਡੇ ਦੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਨੂੰ ਜਾ ਘੇਰਿਆ। ਚੌਧਰੀ ਸੁਖਚੈਨ ਨੇ ਅੰਦਰੋਂ 13 ਮਹੀਨੇ ਤੱਕ ਬੜੀ ਬਹਾਦੁਰੀ ਨਾਲ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕੀਤਾ। ਇਤਨਾ ਲੰਬਾ ਸਮਾਂ ਕਿਲ੍ਹਾ ਫਤਹਿ ਨਾ ਹੁੰਦਾ ਦੇਖ ਕੇ ਮਹਾਰਾਜੇ ਨੇ ਆਪਣੀ ਇਮਦਾਦ ਲਈ ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ ਗੈਬਾ, ਜੱਸਾ ਸਿੰਘ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ, ਬਘੇਰ ਸਿੰਘ ਛਲੋਦੀ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਜੱਥਿਆਂ ਸਮੇਤ ਬਠਿੰਡੇ ਬੁਲਾ ਲਿਆ।

ਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਚੌਧਰੀ ਸੁਖਚੈਨ, ਇਕ ਤਾਂ ਲੰਮਾ ਸਮਾਂ ਅੰਦਰੋਂ ਲੜਾਈ ਲੜਨ ਕਰਕੇ ਤੰਗ ਸੀ, ਦੂਸਰੇ, ਅੰਦਰ ਰਸਦ ਪਾਣੀ, ਅਸਲੇ ਦੀ ਵੀ ਕਮੀ ਹੋ ਗਈ ਸੀ, ਤੀਸਰੇ, ਦਲ ਖਾਲਸਾ ਦੀ ਆਮਦ ਸੁਣ ਕੇ ਉਸ ਨੇ ਸੁਲਾਹ ਕਰਨ ਵਿਚ ਹੀ ਭਲਾ ਸਮਝਿਆ। ਸੁਲਾਹ ਸਫਾਈ ਦੀ ਗੱਲ ਚੌਧਰੀ ਸੁਖਚੈਨ ਦੇ ਸਪੁੱਤਰ ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਕੁੱਝ ਸਨਮਾਨ ਯੋਗ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰਾਂ ਨਾਲ ਕਿਲ੍ਹੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਆ ਕੇ ਮਹਾਰਾਜਾ ਅਮਰ ਸਿੰਘ ਨਾਲ ਚਲਾਈ। ਕੁੱਝ ਦੇਰ ਠਹਿਰ ਕੇ ਕਿਲ੍ਹਾ ਖਾਲੀ ਕਰਨ ਲਈ ਰਜਾਮੰਦੀ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ। ਮਹਾਰਾਜਾ ਸਾਹਿਬ ਤਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇਹ ਕੁੱਝ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਝੱਟ ਸਹਿਮਤ ਹੋ ਗਏ। ਫੈਸਲਾ ਹੋਇਆ ਕਿ ਜਿਤਨੀ ਦੇਰ ਕਿਲ੍ਹਾ ਖਾਲੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਉਤਨੀ ਦੇਰ ਜਾਮਨੀ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸੰਬੰਧੀਆਂ ਨੂੰ ਬੰਦੀ ਬਣਾ ਕੇ ਪਟਿਆਲੇ ਲੈ ਜਾਇਆ ਜਾਵੇ। 4 ਮਹੀਨੇ ਬੀਤ ਜਾਣ ਤੇ ਜਦੋਂ ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸੰਬੰਧੀਆਂ ਦੀ ਰਿਹਾਈ ਨਾ ਹੋਈ ਤਾਂ ਚੌਧਰੀ ਸੁਖਚੈਨ, ਸੋਢੀ ਭਰਪੂਰ ਸਿੰਘ ਫਿਰੋਜ਼ਪੁਰ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਨਾਲ ਲੈ ਕੇ ਮਹਾਰਾਜਾ ਸਾਹਿਬ

ਪਟਿਆਲਾ ਨੂੰ ਮਿਲਿਆ। ਗੱਲਾਂ-ਗੱਲਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਦਲੀਲ ਦਿੱਤੀ ਕਿ ਮੈਂ ਬਜ਼ੁਰਗ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਵਿਚਲੇ ਸਮਾਨ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਜਾਗੀਰਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਭੇਜ ਸਕਦਾ, ਇਸ ਲਈ ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਦੀ ਰਿਹਾਈ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ। ਸੋਢੀ ਭਰਪੂਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਜਿਤਨੀ ਦੇਰ ਬਠਿੰਡੇ ਦਾ ਕਿਲ੍ਹਾ ਖਾਲੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਉਤਨੀ ਦੇਰ ਚੌਧਰੀ ਸੁਖਚੈਨ ਤੁਹਾਡੇ ਪਾਸ ਜਾਮਨੀ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਰਹੇਗਾ।

ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਵੀ ਚੌਧਰੀ ਸੁਖਚੈਨ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਰਾਓ ਸ਼ਮੀਰ ਦੇ ਸਿਵੇ ਦੀ ਰਾਖ ਹੱਥ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਕਸਮ ਖਾਧੀ ਸੀ ਕਿ ਸਾਬਕੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਆਨ ਤੇ ਸ਼ਾਨ ਤੇ ਪਹਿਰਾ ਦਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਰਾਓ ਸ਼ਮੀਰ ਦੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਾਂਗਾ। ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਕਾਲਜੇ ਤੇ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਦੀ ਖਾਧੀ ਕਸਮ ਉੱਕਰੀ ਹੋਈ ਕਿਵੇਂ ਵਿਸਰ ਜਾਂਦੀ। ਉਸ ਨੇ ਬਠਿੰਡੇ ਪੁੱਜਦੇ ਹੀ ਜਿਹੜੇ ਪਹਿਰੇਦਾਰ ਬਖਸ਼ੀ ਬਹਾਲੀ ਸਿੰਘ ਨੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਮੂਹਰੇ ਨਿਯਤ ਕੀਤੇ ਸਨ, ਕੁੱਟ ਕੇ ਦਵੱਲ ਦਿੱਤੇ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਸਾਬਕੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਸਹਿਯੋਗੀਆਂ ਨੂੰ ਇਕੱਠਾ ਕਰਕੇ ਲੜਾਈ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੋ ਗਿਆ। ਕਿਲ੍ਹੇ ਦਾ ਬੰਦੋਬਸਤ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀਆਂ ਜਾਗੀਰਾਂ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਤੇ ਪਹਿਰੇ ਸਖ਼ਤ ਕਰ ਦਿੱਤੇ।

ਮਹਾਰਾਜਾ ਅਮਰ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਇਹ ਖ਼ਬਰ ਪਟਿਆਲੇ ਪੁੱਜੀ, ਉਦੋਂ ਉਹ ਮਰਹੱਟਿਆਂ ਤੇ ਅਬਦਾਲੀ ਦੇ ਹਮਲਿਆਂ ਸੰਬੰਧੀ ਚਿੰਤਤ ਸੀ। ਬਠਿੰਡੇ ਦੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਵਿਚਲੇ ਹਾਲਾਤਾਂ ਤੇ ਸੋਢੀ ਭਰਪੂਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਬਾਰੇ ਕਾਫ਼ੀ ਦੇਰ ਸੋਚਦੇ ਰਹੇ। ਅਖੀਰ ਪਹਿਲਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਫ਼ੌਜ ਨਾਲ ਸਰਦਾਰ ਗੁਰਦਾਸ ਸਿੰਘ ਕਾਲੇਕੇ ਨੂੰ ਰਵਾਨਾ ਕਰਕੇ ਬਠਿੰਡੇ ਦੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਦੀ ਘੇਰਾਬੰਦੀ ਕਰਵਾ ਦਿੱਤੀ। ਇੱਥੇ ਹੀ ਬੱਸ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ, ਬੰਦੀ ਬਣਾਏ ਚੌਧਰੀ ਸੁਖਚੈਨ ਨੂੰ ਵੀ ਤਸੀਹੇ ਦੇਣ ਲੱਗ ਪਿਆ। ਚੌਧਰੀ ਸੁਖਚੈਨ ਨੇ ਪਾਣੀ ਸਿਰ ਉਪਰੋਂ ਲੰਘਦਾ ਵੇਖ ਕੇ ਸੁਲਹ ਸਫ਼ਾਈ ਦਾ ਰਾਹ ਅਖਤਿਆਰ ਕੀਤਾ। ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਲਿਖ ਭੇਜਿਆ ਕਿ ਅਗਰ ਤੂੰ ਮੇਰੀ ਸੁੱਖ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈਂ ਤਾਂ ਮੇਰੇ ਕੀਤੇ ਫ਼ੈਸਲੇ ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ ਕਰ, ਆਪਣੀਆਂ ਜੱਦੀ ਜਾਗੀਰਾਂ ਸੰਭਾਲ ਕੇ ਕਿਲ੍ਹਾ ਖਾਲੀ ਕਰ। ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਚਿੱਠੀ ਮਿਲਦਿਆਂ ਹੀ ਸਾਰੇ ਪੱਖਾਂ ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਤੇ ਅਖੀਰ ਕਿਲ੍ਹਾ ਖਾਲੀ ਕਰਕੇ ਚਾਬੀਆਂ ਪਟਿਆਲੇ ਭੇਜ ਦਿੱਤੀਆਂ। ਮਹਾਰਾਜਾ ਅਮਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਬਗ਼ੈਰ ਖੂਨ ਬਹਾਏ ਕਿਲ੍ਹਾ ਖਾਲੀ ਹੋਣ ਤੇ ਸੁੱਖ ਦਾ ਸਾਹ ਲਿਆ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਇਤਬਾਰੀ ਧੌਕਲ ਨਾਮ ਦੇ ਪੂਰਬੀਏ ਨੂੰ ਕਿਲ੍ਹੇਦਾਰ ਬਣਾਕੇ ਸੰਨ 1771 ਦੇ ਅਖੀਰ ਵਿਚ ਬਠਿੰਡੇ ਭੇਜ ਦਿੱਤਾ।

ਹਵਾਲਾ ਪੁਸਤਕਾਂ

1. ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, *ਤਵਾਰੀਖ ਗੁਰੂ ਖਾਲਸਾ*, ਛਾਪ 1891.
2. ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, *ਤਵਾਰੀਖ ਖਾਲਸਾ*, ਭਾਗ ਦੂਜਾ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ।
3. Lepel H. Griffen, *Rajas of Punjab*.
4. Assessment Report of the Gobindgarh (Bathinda) Tehsil, published in 1903 A.D., Major F. Pophem Young CIE, IA, Settlement Commissioner.
5. ਨਕਲ ਹੁਕਮ ਸੁਪਰਡੈਂਟ ਮਹਿਕਮਾਂ ਮਾਲ, ਬਠਿੰਡਾ, 28 ਪੋਹ ਸੰਮਤ 1909, ਸੰਬੰਧਤ ਖਾਨਦਾਨ ਦਿੱਲੋਂ ਬਘੇਰੀਆ, (ਉਰਦੂ)।
6. ਗਿਆਨੀ ਬਲਵੰਤ ਸਿੰਘ, *ਸ੍ਰੀ ਦਮਦਮਾਂ ਗੁਰੂ ਕੀ ਕਾਸੀ*, ਕੋਠਾ ਗੁਰੂ।
7. ਜਗਜੀਵਨ ਮੋਹਨ ਵਾਲੀਆ, *ਬਾਬਾ ਆਲਾ ਸਿੰਘ*, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ।
8. ਸਰਦਾਰ ਬਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਹਿਸਟੋਰੀਅਨ, *ਸਿੱਧੂ ਬਰਾੜਾਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ*, ਗੁੰਮਟੀ ਕਲਾਂ, ਬਠਿੰਡਾ।
9. ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਅਸ਼ੋਕ, *18ਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਪੰਜਾਬ*, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ।
10. ਪ੍ਰੀਵਾਰਕ ਸਰੋਤ।

गुरु ग्रंथ साहिब में भौतिकवाद की झलक

राजेश कुमार*

गुरु ग्रंथ साहिब एक धार्मिक ग्रंथ है, जिसका संबंध धर्म, अध्यात्मवाद, समाज इत्यादि विषयों से नजर आता है। भौतिकवाद जिसका प्रतिनिधित्व अर्थशास्त्र करता है। इसलिए धार्मिक ग्रंथ में भौतिकवादी व्याख्या में ऊपरी तौर पर विरोधाभास नजर आता है। परन्तु वास्तव में ऐसा नहीं है। गुरु ग्रंथ साहिब का अध्यात्मवाद तथा भौतिकवाद दोनों एक दूसरे के पूरक हैं तथा मानव कल्याण का पहलू दोनों में निहित है।

इसे और अधिक समझने के लिए यह जानना जरूरी है कि कुछ लोगों को यह प्रतीत होता है कि इन दोनों विषयों (धर्म और भौतिकवाद) का दृष्टिकोण परस्पर विरोधी है क्योंकि धर्म का लक्ष्य मानवीय आवश्यकताओं को न्यूनतम सीमा तक संकुचित करता है, परिणाम स्वरूप मानवीय प्रयत्नों में शिथिलता आ सकती है और आर्थिक विकास अवरुद्ध हो सकता है। जबकि आर्थिक विज्ञान का लक्ष्य अधिकतम भौतिक कल्याण प्राप्त करना है लेकिन वास्तव में ऐसा नहीं है। मूल रूप में दोनों विषयों का उद्देश्य मानव कल्याण है। गुरु ग्रंथ साहिब में भौतिकवादी मानवीय आवश्यकताओं (जो अच्छे जीवन के लिए मूलतः आवश्यक हैं) की पूर्ति पर आधारित बेहतर मानवीय जीवन पर बल दिया गया है जिसका यथा स्थान संदर्भात्मक विवरण दिया जायेगा। एल्फ्रेड मार्शल ने अपनी पुस्तक—“अर्थशास्त्र के सिद्धान्त” में पृष्ठ 1-2 पर यह स्पष्ट किया है कि गरीबी से किस प्रकार से अवनति होती है और धर्म गरीबों की स्थिति को सुधारने में असफल रहा है, लेकिन सिक्ख धर्म गरीबों के त्राता के रूप में आया और इसने न केवल वास्तविक इच्छाओं की पूर्ण संतुष्टि का प्रयास किया बल्कि गरीबों के एक बड़े वर्ग के लिए उनकी संतुष्टि के लिए उपाय और साधन ढूंढे हैं। गुरु ग्रंथ साहिब में यद्यपि भौतिकवादी आवश्यकताओं की पूर्ति पर बल दिया गया है लेकिन भौतिक जीवन में दिलचस्पी लेकर उसके पीछे दीवाना होकर दौड़ने की अनुमति नहीं दी है।¹

यहां यह स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि गुरुओं ने या सिक्ख मत ने रहन-सहन के उच्च स्तर, यानी आराम की जिन्दगी की अपेक्षा उच्चकोटि का जीवन बिताने पर बल दिया है। एल्फ्रेड मार्शल ने गुरु ग्रंथ साहिब के उपरोक्त विचार से सहमत होते हुए कुछ इस प्रकार से लिखा है, “यहां शब्द ‘जीवन-स्तर’ का अर्थ आवश्यकताओं से

*इतिहास विभाग, कुरुक्षेत्र विश्वविद्यालय, कुरुक्षेत्र।

1. दास, जयराम, सिक्ख गुरुओं का आर्थिक चिंतन, दिल्ली (1993), पृष्ठ 16.

संयमित क्रिया-कलाप का स्तर है। इस प्रकार जीवन-स्तर में वृद्धि का अर्थ ऐसी बुद्धि सामर्थ्य तथा आत्म सम्मान की भावना का विकास हो जाता है जिसके फलस्वरूप व्यय के मामले में अधिक सावधानी और विवेक बरता जाये तथा ऐसे खानपान से जिससे इच्छा-वृत्ति तो होती हो किन्तु कोई शक्ति प्राप्त न होती हो, तथा जीवन के ऐसे साधनों से बचा जाये जो शारीरिक और नैतिक रूप से हानिकारक हो।²

भौतिक समृद्धता पर बल देते हुए डॉ. हरबंस सिंह ने कहा है कि “मानवीय जीवन के लिए भौतिक समृद्धता आवश्यक है। भौतिकवाद से पिछड़ा हुआ समाज समृद्धता और अध्यात्मिकता के मैदान पर कभी नहीं टिक सकता।”

भौतिक समृद्धता की इच्छा रखने वाले निर्धन व्यक्तियों के पवित्र इरादों और सिद्धान्तों को हमेशा ही धनी व्यक्तियों ने अपनी भौतिक समृद्धता के लिए प्रयोग किया है। बहुत से राष्ट्रों का इतिहास यह बताता है कि वहां के राजनीतिक और आर्थिक शक्तियों से परिपूर्ण व्यक्तियों ने अपनी स्वार्थपूर्ति के लिए हमेशा ही आम आदमी का शोषण किया है।³

महाकवि संतोख सिंह ने उपरोक्त शोषण का वर्णन करते हुए लिखा है कि—

त्रिपत भए मतिमंद मलीना। जनु शुभ करम खोस किस लीना।

मंत्री लोलप वैस्यागामी। दुराचारी करिहीं मन भानी ॥

त्रिपत पुकार न सुनिहें कोई। काजी रिसवत बसि अधिकाई ॥

झूठ को साचा करि देई। सति न्याऊं को नाउ न लेई।

हुतिबार रसबार त्रिपता। प्रजा खेत को खांति कुदाला।⁴

अर्थात्—शासक मंद बुद्धि और मलीन हैं। ऐसा लगता है कि शुभ कर्मों को किसी ने छीन लिया है। मंत्री लोभी और वेश्यागामी हैं, मन और वाणी से भी दुराचार करते हैं। राजा किसी की पुकार नहीं सुनता, न्यायधीश घुसखोर हैं। वे झूठ को सच कर देते हैं और सत्य और न्याय का नाम नहीं लेते। जैसे बाड़ खेत को खाने लगे, उसी प्रकार शासक वर्ग प्रजा का हनन और शोषण कर रहा है।

आदि गुरु ने इस शोषण को इस प्रकार लक्षित किया है :

“राजे सींह मुक्कदम कुत्ते— ॥”

चाकर नहदां,* पाइन्हि घाउ ॥

रतु पितु** कुतिहो चटिजाहु ॥⁵

2. मार्शल, एल्फ्रेड, प्रिंसीपल्ज ऑफ इकॉनॉमिक्स, वाल्यूम II, दिल्ली (1949), पृष्ठ 574.

3. कौर, गुरनाम (सम्पादित), सिक्ख वेल्थ सिस्टम एंड सोसल चेंज, पटियाला (1995), पृष्ठ 66.

4. सिंह, संतोख, गुरु नानक प्रकाश, पृष्ठ 3/4-14.

5. श्री गुरु ग्रंथ साहिब, पृष्ठ 1268.

* नहदां—नाखून। राजा के चाकर उसके नाखून हैं, इन नाखूनों से राजा जन जीवन को क्षत-विक्षत करता है।

** रतु—रक्त। पितु—पित्ता। जनता का रक्त और पित्ता तक ये कुत्ते (मुक्कदम) चाट जाते हैं।

अर्थात् राजा को भूखे खूंखार शेर और राजा के अहलकारों को शिकारी कुत्तों के रूप में बताया है।

गुरु ग्रंथ साहिब में किस रूप में भौतिकवाद की व्याख्या की गई है यह पृष्ठ भूमि से स्पष्ट हो गया है। गुरु नानक का विचार था कि लोगों का जीवन स्तर अच्छा हो। उनका भौतिकवाद पूर्ण उपभोग था जिसका तात्पर्य था 'पहले बाँटो फिर खाओ'। आदि ग्रंथ में नानक ने कहा है :

समस्त दुनिया कर्मशील इच्छा से

फलीभूत होती क्रियाएं।⁶

अर्थात् भौतिकवादी मानवीय आवश्यकताएं हमारे सामाजिक, आर्थिक जीवन का आधार हैं और जब तक इन आवश्यकताओं की पूर्ति नहीं होती मनुष्य अपना अस्तित्व बनाये नहीं रख सकता। इस प्रकार से नानक जी वास्तविक इच्छाओं के विरुद्ध नहीं थे और उनका मानना था कि आवश्यकताएं उत्पन्न होती रहती हैं और उनकी पूर्ति अन्य भौतिकवादी आवश्यकताओं को जन्म देती है। परिणाम स्वरूप उत्पादन कार्य होता है।

मानवीय आवश्यकताओं और आर्थिक क्रियाकलापों के बीच वास्तविक सम्बन्ध, जैसा कि गुरुओं द्वारा ऊपर व्यक्त किया गया है, मैक कुलौग ने इसकी पुष्टि की है, "आवश्यकताओं/इच्छाओं की संतुष्टि नये प्रयत्न की दिशा में मात्र एक कदम है। अपनी प्रगति के प्रत्येक चरण में आविष्कार करना, नये उद्यमों में कार्यरत होना, और जब इनकी पूर्ति हो जाये तब नई शक्ति के साथ अन्य उद्यमों में कार्यरत होना उसकी नियति है।"⁷

गुरु नानक जी ने कहा कि जो लोग जीवन स्तर को वरियता देते हैं वे गुरुमुख कहलाते हैं अर्थात् वे व्यक्ति गुरु के माध्यम से परमात्मा की आज्ञा के प्रति अपने को समर्पित करते हैं और परमात्मा का आदेश है: दूसरों के लिए जीना और मरना। ये गुरुमुख गुरुओं के दर्शन के अनुसार ऐसे समाज के निर्माण में सहयोग देंगे जहाँ मनुष्यों का अधिकतम कल्याण होगा। दूसरी तरफ नानक जी ने 'मनमुख' व्यक्ति उनको कहा है जो लोग अपने भौतिक कल्याण पर विश्वास कर सम्पत्ति जोड़ते थे। गुरु जानते थे कि जिस समाज में मनमुखों की प्रधानता होगी उसमें सामाजिक, धार्मिक अवनति होगी और आर्थिक अव्यवस्था फैलेगी क्योंकि इसमें जीवन के निजी धन सम्बन्धी पक्ष का अत्यधिक महत्व होगा। लेकिन नानक जी माया प्रेरित (मनमुख) वर्ग के विरुद्ध नहीं थे। उन्होंने महसूस किया कि मनमुखों और (नाम से बंधे हुए) गुरुमुखों का सहअस्तित्व जरूरी है, किन्तु वे मनमुखों को सामाजिक जीवन के व्यापक परिप्रेक्ष्य में शिक्षित करना चाहते थे। उचित शिक्षा के बाद मनमुख सभी मनुष्यों की भलाई के लिए गुरुमुखों से सहयोग करेंगे। गुरु का सरोकार मानव कल्याण (भौतिक और आध्यात्मिक दोनों

6. कोहली, श्री, आदि ग्रंथ का आलोचनात्मक अध्ययन, दिल्ली (1961), पृष्ठ 167.

7. दास, जयराम, पूर्व उद्धृत, दिल्ली (1993), पृष्ठ 70-71.

प्रकार के कल्याण) से था और उनके विचार में परमात्मा की अवधारणा इसी के माध्यम से प्रकट होती है, जैसा कि निम्नलिखित पंक्तियों से स्पष्ट है :

बलिहारी कुदरत वसिया, तेरा अंत न जाई लखिया
जाति महि जोत जोत महि जाता सकल कला भरपूर रहिया।⁸

गुरु नानक भौतिक सुख का आनन्द उठा रहे अमीरों के विरुद्ध नहीं थे बशर्ते कि उनके द्वारा गरीबों की आवश्यकताओं का भी ध्यान रखा जाये :

गुरुमुख सब पवित्र हैं धन सम्पै गाया ॥
हरि अर्थ जो खर्चदे देंदे सुख याया ॥
जो हरि नाम ध्यांदे तिन तोट न आया ॥
गुरुमुखी नदरी आँवदा माया सुट पाया ॥⁹

अंतिम दो पंक्तियों में अमीरों को चेतावनी का संकेत मिलता है। इसमें यह चेतावनी अंतर्निहित है कि उनकी अमीरी और ऐशोआराम, औरों पर उनका शासन तभी बर्दाश्त किया जा सकता है जब धनहीनों के लिए चिंता से उन्होंने संतुलन स्थापित किया हो।

नानक जी ने व्यापार पर बल दिया और कहा कि व्यापारी को समाज अर्थात् गरीबों को भोजन देने के प्रति अपनी जिम्मेदारी महसूस होनी चाहिए। गुरु नानक जी ने अधिकतम वस्तुओं के अधिकतम प्रयोग पर बल दिया है। उनके अनुसार भौतिकवादी वस्तुएं तभी किसी काम की हो सकती हैं जब दूसरों को भी उनका लाभ हो। गुरु के इन विचारों की मार्शल ने इस प्रकार से पुष्टि की है, "जब तक धन सम्पत्ति का प्रयोग प्रत्येक परिवार के लिये जीवन और संस्कृति की आवश्यकताओं को पूरा करने और सामूहिक प्रयोग के लिए उच्चतर कोटि के आनन्द की वृद्धि के लिए किया जाता है, जब तक की धन सम्पत्ति की प्राप्ति करना उच्च आदर्श है और यह आनन्द प्रदान करता है, उसमें ऐसी उच्चतर गतिविधियों के विकास से वृद्धि होने की सम्भावना है जिनके संवर्धन के लिए उसे प्रयोग में लाया जाता है।"¹⁰

गुरु अंगद ने अपनी मेहनत का खाने व अपनी मेहनत की कमाई के एक हिस्से का त्याग करने पर बल दिया है :

घाल खाई कुछ हाथों देय।
नानक सच पछाने सोई ॥

उन्होंने इस बात पर बल दिया है कि "इस संसार की सभी भौतिकवादी वस्तुओं का प्रयोग करो और उन्हें अपना न समझकर परमात्मा की संपत्ति समझो।"¹¹

8. सिंह, डॉ. गोपाल, *गुरु ग्रंथ साहिब* (अंग्रेजी अनुवाद), वाल्यूम II, जालंधर (1960), पृष्ठ-469, आसा दी वार।
9. सिंह, डॉ. गोपाल, *पूर्व उर्द्धत*, वाल्यूम III, जालंधर (1961), पृष्ठ 930.
10. मार्शल, एल्फ्रेड, *पूर्व उर्द्धत*, वाल्यूम IV, दिल्ली (1952), पृष्ठ 43.
11. सिंह, डॉ. गोपाल, *ए हिस्ट्री ऑफ दी सिक्ख पीपल*, वर्ल्ड सिक्ख यूनिवर्सिटी प्रेस (1979), पृष्ठ 151.

नानक जी ने आरम्भ से ही सिक्खों की आर्थिक अवस्था अच्छी होने पर जोर दिया था। इस लक्ष्य को दृष्टिगत रखते हुए लोगों की भौतिक स्थिति में बहुत सुधार हुआ और गुरु को दी जाने वाली भेटों में पर्याप्त वृद्धि हुई। भौतिक उन्नति और आध्यात्मिक स्वतन्त्रता की रक्षा के लिए गुरु ने दो तलवारें रखना शुरू किया। भाई बुद्धा से युवा गुरु ने अपना मंतव्य इस प्रकार से प्रकट किया :

“गुरु के मन में धर्म और सांसारिक आनन्द को संयुक्त किया जाएगा। गरीब, जरूरतमंद लोगों के लिए कड़ाई और जुल्म करने वालों को दंड देने के लिए शमशीर।”¹²

गुरु तेगबहादुर अपने पूर्वजों की भांति अपने लोगों से कठिन परिश्रम करने और अपने पसीने की कमाई से जीविकोपार्जन करने की अपेक्षा करते थे। एक बार प्रचार अभियान के दौरान वे एक ऐसे गाँव में पहुँचे जहाँ लोग कठिन परिश्रम नहीं करते थे बल्कि चोरी और लूट पर निर्भर करते थे। जब ग्रामवासियों ने उन्हें दूध भेंट किया तो उन्होंने यह कहकर अस्वीकार कर दिया कि वे बूरे साधनों द्वारा प्राप्त भोजन ग्रहण नहीं करेंगे। लेकिन उन्हें भी सांसारिक वस्तुओं के उचित उपभोग से परहेज नहीं था।¹³

खाने पीने के विषय में गुरु ग्रंथ साहिब में जो कहा गया है उसे लेकर विवाद है लेकिन अंततः यह स्वीकार किया गया है कि जो भी भोजन किया जाये उससे मन में दूषित विचार नहीं आने चाहिए और उससे शरीर को हानि नहीं पहुँचनी चाहिए। नानक जी का कहना था कि जो उपर्युक्त ढंग से अनुशासन में रहता है वह सही आदमी है, यह इससे स्पष्ट होता है :

“जो मनुष्य खट्टा-मीठा, नमकीन खाने का अनुशासन समझता है, वही समझदार है।”¹⁴

भौतिक, सांसारिक वस्तुओं के अधिकतम प्रयोग पर बल देने वाले सिक्ख गुरुओं ने प्राचीन भारतीय मंदिरों में जाने के लिए जो सादी पोशाक पहनने या पूजा के अवसर पर विशेष तरह की धोती पहनने का रिवाज था उसे बाहय दिखावा बताया है। “परम प्रभु रूप, पोशाक या बाहरी सज्जा पर ध्यान नहीं देते वे उसे ही स्वीकारते हैं जिसका हृदय अनुताप से पूर्ण है तथा जिसका जीवन सच्ची भक्ति से प्रकाशित है।”¹⁵

भौतिकवादी वस्तुओं के प्रयोग के समर्थक गुरु कभी भी नशीले पदार्थों के सेवन के समर्थक नहीं रहे, जिसके अनेक उदाहरण मौजूद हैं। पानीपत में सैय्यदपुर के समीप गुरु नानक की बाबर से मुलाकात के दौरान जब बाबर ने गुरु को शराब का प्याला पेश किया तो गुरु ने उसे यह कहते हुए अस्वीकार कर दिया कि वे प्रेम के नशे के अतिरिक्त और कोई नशा नहीं करते। तिब्बत यात्रा के दौरान जब नाथ योगियों ने गुरु के सम्मान में चरस पेश किया तो गुरु जी की प्रतिक्रिया थी कि :

12. मैकालिफ, एम.ए., *दी सिक्ख रिलीजन*, वाल्यूम IV, दिल्ली (1963), पृष्ठ 4.

13. दास, जयराम, *पूर्व उर्द्धत*, पृष्ठ 51.

14. भाई बाला, एस.एस. कोहली (संपा.), *जन्मसाखी*, पंजाब विश्वविद्यालय चंडीगढ़, पृष्ठ 56.

15. सिंह, सर जोगिन्द्र एंड सर दिलीप सिंह, *दी ग्रेट ह्मेनिस्ट गुरु नानक*, पटियाला (1970), पृष्ठ 43.

“मैं ऐसी कोई नशीली चीज नहीं लेता जो मन पर बादल की तरह छाती है (जिसका असर खत्म हो जाता है) मैंने तो प्रभु नाम का नशा किया है जो हमेशा मेरे ऊपर छाया रहता है।”¹⁶

भाई संतोष सिंह ने *सूरज प्रकाश* में लिखा है कि, गुरु तेग बहादुर ने सिक्खों/जनता को तम्बाकू सेवन न करने का उपदेश दिया है। अपनी पंजाब यात्रा के दौरान गुरु ऐसे ग्राम में पहुँचे जहाँ लोग तम्बाकू पीने के आदी थे और उनकी आर्थिक हालत खराब थी। गुरु ने तम्बाकू पीने और उनकी आर्थिक स्थिति के बीच कार्यकारण सम्बन्ध महसूस कर लोगों से इसके इस्तेमाल से परहेज करने को कहा। उन्होंने मुखिया से निम्न शब्द कहे :

“अपने लोगों को निकम्मे नशे से बचाओ और सिक्खों तथा पवित्र आत्माओं की सेवा करो, गुरु पर भरोसा करो जो दोनों लोकों का रक्षक है। वह अपना वरदहस्त बढ़ाएगा और दुखों से रक्षा करेगा। जब लोग धूम्रपान छोड़ देंगे तथा अपनी जमीनों को जोतेंगे, उनकी धन संपत्ति में बढ़ोत्तरी होगी और उन्हें किसी चीज की कमी न रहेगी..... किन्तु यदि वे इस निकम्मी वनस्पति का धुँआं निगलेंगे तो वे गरीब होते जायेंगे और अपने धन को खो देंगे।”¹⁷

खान-पान, वस्त्र धारण व नशीले पदार्थों से संबंधित उपरोक्त चर्चा से यह स्पष्ट पता चलता है कि सिक्ख गुरुओं ने निःसंदेह भौतिक वस्तुओं के उपयोग पर बल दिया है परन्तु उन्होंने खान-पान में संयम बरतने, वस्त्र धारण करने में आडम्बरों से बचने व नशीले पदार्थों से दूर रहने की जिस प्रकार से वकालत की है उससे यह अनायास ही आभास हो जाता है कि वे इन सब के पीछे लोगों की आर्थिक दशा को लेकर चल रहे थे और उनकी आर्थिक स्थिति में सुधार चाहते थे ताकि वे भौतिक सुख का आनन्द उठाने की स्थिति में पहुँच जाएं। इस प्रकार यह स्पष्ट होता है कि धर्म किस प्रकार से अपने लोगों की हर स्थिति का ध्यान रखते हुए धर्म व अर्थशास्त्र में संबंध कायम करता है।

भौतिक आवश्यकताओं और धर्म-दर्शन में तारतम्यता बिठाते हुए सिक्ख गुरुओं ने यह कहा कि भौतिक वस्तुओं का इस्तेमाल करते हुए भी खान-पान और वस्त्र धारण करने तथा रहन-सहन पर इतना अधिक जोर देने की अपेक्षा अपना दृष्टिकोण विशाल रखकर प्रभु भक्ति करना चाहिए। उदाहरणतः नानक जी ने भौतिक जीवन का पक्ष लेते हुए कहा कि—

“इसके लिए जरूरी है कि सभी लोगों की आर्थिक स्थिति समान होनी चाहिए और खान-पान और वस्त्र धारण करने तथा जीवन के अन्य आनन्द उठाने के बारे में उन्हें तब तक किसी प्रकार की आपत्ति नहीं थी जब तक आदमी का दृष्टिकोण विशाल हो।” इस प्रकार यह आसानी से समझा जा सकता है कि सच्ची भक्ति के बिना, भोजन बनाने के नियमों.....पर ध्यान देना व्यर्थ है..... भगवान आदमी की भक्ति को स्वीकार करता है।¹⁸

16. वही, पृष्ठ 62.

17. मैकालिफ, एम.ए., पूर्व उद्धृत, वाल्यूम IV, पृष्ठ 424.

18. वही, पृष्ठ 281.

उपरोक्त आवश्यक वस्तुओं के प्रयोग की अनुमति देते हुए नानक जी ने कहा है कि रहन-सहन, उपभोग के उच्च स्तर की अनुमति दी गई है जिसमें सवारी, नौकर-चाकर, महल, फौज, कोच और बढ़िया किस्म के भोजन और वस्त्राभरण आदि शामिल हैं किन्तु तभी जबकि हृदय में सच्चे प्रभु का निवास हो। नानक जी पुनः कहते हैं कि "किसी भी चीज का उपभोग किया जा सकता है यदि उसके साथ प्रभु की प्रति भक्ति हो, जो मानवों के जरिये अपने को प्रकट करता है।"¹⁹

गुरु ग्रंथ साहिब में इस बात पर पुनः जोर दिया गया है कि भौतिकवादी आवश्यकताओं को पूरा कर मनुष्य को अपनी इच्छाओं को तृप्त करने का पूरा-पूरा प्रयास करना चाहिए। परन्तु अनियंत्रित उपभोग की तरफ कभी नहीं भागना चाहिए। हालांकि गुरुओं ने इस बात को स्वीकार किया है कि इन भौतिकवादी आवश्यकताओं के उपभोग पर जोर देने से उत्पादन बढ़ाने पर जोर दिया जायेगा जिसके लिए भारी मानवीय प्रयत्न की आवश्यकता होती है। इसलिए गुरुओं का संदेश है कि :

घालि खाय किछु हथहु देय ॥

नानक राहु पछानै सेय ॥²⁰

परन्तु सिक्ख मत इस बात पर अत्यधिक बल देता है कि भौतिक आवश्यकताओं की इस प्रकार से संतुष्टि की सीमाएं हैं और उन पर नियंत्रण करने का गुरुओं ने उपदेश दिया है। उन्होंने कहा कि सुख प्राप्ति के पीछे असीमित रूप में प्रयत्नशील रहना व्यवहारिक नहीं है इसलिए नियंत्रण की आवश्यकता है।

छोडि छोडि रे बिखिया के रसूया

उरझि रहियो रे बावर गावर जित

किरखै हरियायो पसुआ ॥²¹

साथ ही गुरुओं ने यह भी कहा है कि साधनों के सीमित होने के कारण मनुष्य की असीमित इच्छाओं को संतुष्ट नहीं किया जा सकता। अतृप्त आवश्यकताओं से हमें दुःख प्राप्त होता है चूंकि सभी इच्छाओं की पूर्ति नहीं हो सकती, फलस्वरूप दुःख और निराशा ही हाथ पड़ते हैं। इसलिए एक उचित सीमा से बाहर इच्छाओं को बढ़ाना वांछनीय नहीं है।

संयम की धोती तुम बाँधो

घेरा इच्छाओं का डालो

सुकर्मों का तिलक लगाओ ॥²²

गुरु ग्रंथ साहिब में यह विचार मुख्य है कि आनन्द प्राप्ति के लिए व्यक्ति को अपनी भौतिक आवश्यकताओं को कम रखना चाहिए। इस विचार में बौद्ध सिद्धान्त

19. वही, पृष्ठ 281.

20. सिंह, डॉ. गोपाल, पूर्व उद्धृत, वाल्यूम IV, जालंधर (1962), पृष्ठ 1245, सारंग दी वार।

21. श्री गुरु ग्रंथ साहिब, पृष्ठ 206, राग गउड़ी।

22. सिंह, सर जोगिन्द्र एंड सर दिलीप सिंह, पूर्व उद्धृत, पृष्ठ 141.

को दोहराया गया है, जिसका समर्थन ब्रिटिश अर्थशास्त्री 'मार्शल' ने भी किया है।

गुरु ग्रंथ साहिब में इच्छाओं में कमी करने के साथ-साथ वितरण पर भी नियंत्रण की बात कही गई है यानि 'बंट के चखो' बांटने और खाने के विषय में गुरु का कथन था कि जो लोग स्वयं खाते हैं और दूसरों पर भी खर्च करते हैं उनके पास धन की कमी नहीं होगी।

जा तू मेरे बलि है ता क्या मुहछन्दा ॥

तुध सब किछु मैनो सौंपया जा तेरा बंदा ॥

लखमी तोट न आवई खाय खर्च रहदा ॥²³

इस संदेश में गुरु ने स्पष्ट तौर पर साधनों को दूसरों को बांटने से ही समृद्धि बढ़ने की बात कही है। दूसरे शब्दों में उन्होंने कहा है कि हम अपने साधनों को दूसरों के कल्याण के लिए काम में लायें तभी हमें आय हो सकती है।

गुरुओं ने जीवन के भौतिक पक्ष पर भी बल दिया है। यदि यह भौतिक ढांचा या सामाजिक जीवन का पक्ष विकसित न किया जाये तो सांस्कृतिक और आध्यात्मिक पक्ष भी विकसित नहीं हो सकते क्योंकि मनुष्य का शरीर ही आत्मा का वाहन अथवा घर है। किन्तु नानक जी ने जीवन के लिए जो दो सूत्र निर्धारित किये हैं—एक वितरण के लिए और दूसरा अतिभोग न करने के लिए। वे इस प्रकार हैं :

“धृग धृग खाया, धृग धृग सोया, धृग धृग कापड़ अंग चढ़ाया।

धृग शरीर कुटूम्ब सहित जितहुण खसम न पाया ॥”²⁴

गुरु ग्रंथ साहिब में सिक्ख गुरुओं ने साधु संत के घूमन्तु जीवन की अपेक्षा उपभोग और उत्पादन की ओर अभिमुख जीवन का पक्ष लिया। उनकी यह धारणा थी कि मुक्ति भौतिक जीवन (परिवार) से भाग कर नहीं मिल सकती बल्कि इसमें रहकर और सन्यास तथा अति सुख के बीच संतुलन स्थापित करने से प्राप्त हो सकती है। सन्यासियों के एक दल को उन्होंने जो कहा उसे इन पंक्तियों में रूपान्तरित किया जाता है :

अज्ञानवश छोड़ा घर अपना, अवरघरों का चक्कर धावे ॥

कर्तव्य विमुख घर छोड़, सन्यासी इच्छा भंवर में सवयं फंस जावें ॥²⁵

सिक्ख गुरुओं ने संतोष की तुलना में अन्य किसी भी प्रकार के धन को तुच्छ बताया है और इस प्रकार गुरुओं तथा अन्य संतों ने संतोष पर अत्यधिक बल दिया है।

“थाल विच तिन वस्तु पड़यो सत सन्तोख विचारो

अमृत नाम ठाकुर का पड़यो जिसका सबस अधारो ॥”²⁶

23. सिंह, डॉ. गोपाल, वाल्यूम IV, पृष्ठ 1096, मारु की वार।

24. वही, वाल्यूम III, जालंधर (1961), पृष्ठ 796, राग बिलावल।

25. वही, वाल्यूम III, पृष्ठ 796-97, राग रामकली।

26. दास, जयराम, पूर्व उद्धृत, पृष्ठ 85, सारंग दी वार।

एक धर्म जो मानवीय आर्थिक सामाजिक समस्याओं में रुचि नहीं लेता है और जो जीवन की कठोर सच्चाई से आँखें मूंद लेता है, निश्चित रूप से जनता में अपना प्रभाव खो देता है। इसलिए यह धार्मिक दृष्टि से आवश्यक बन जाता है कि धर्म को मनुष्य की सांसारिक कठिनाईयों में हिस्सा लेना चाहिए और उनका समाधान ढूँढना चाहिए। तभी और केवल तभी धर्म की आध्यात्मिक जीवन के प्रति उच्चतर अपील का उसके अनुयायियों के लिए कोई महत्व हो सकता है।

सिक्ख मत ने मानवीय आवश्यकताओं में रुचि ली। उसने निराशावादी दृष्टिकोण छोड़कर और कम महत्वपूर्ण विषयों की तरफ ध्यान न देकर सामाजिक-आर्थिक विषयों की तरफ ध्यान दिया। हिन्दू धर्म के भौतिकवाद माने जाने वाले 'माया' के विचार को सिक्ख गुरुओं ने पुनर्व्याख्यायित व पुनर्निर्मित कर उसे जीवन की कठोर सच्चाई के साथ नये तरीके से लोगों के सामने रखा। सिक्ख विचारधारा का आवश्यक गुण यह है कि यह विश्व भर के अनुयायियों में अपनी महत्वपूर्ण पहचान बनाकर रख सके और उनको मानवता के उच्चतम आध्यात्मिक महत्व से मिला सके। और इस प्रकार से विश्व भर के अनुयायियों को जीवन के वास्तविक मानवीय उद्देश्य के लिए एक तुलनात्मक दृष्टिकोण प्रदान किया जा सके। सिक्ख विचारधारा ने अपने अनुयायियों के लिए मौलिक और आवश्यक भौतिकवाद पर जोर दिया है और साथ ही उनके लिए धार्मिक होने पर भी जोर दिया है।

“खाना-पीना पवित्र है

धृतन रिजक समान ॥”²⁷

सिक्ख मत के द्वारा उच्चतम आध्यात्मिकता के साथ-साथ स्पष्ट तौर से मानवीय भौतिकवादी आवश्यकताओं को स्वीकार किया गया है। गुरु ग्रंथ साहिब में उन सन्यासियों को बहुत अधिक लताड़ा गया है जो भोजन और अन्य दूसरी मानवीय आधारभूत आवश्यकताओं को आध्यात्मिक विकास में रुकावट मानते थे और अनेक रास्तों पर चलने के लिए वाध्य करते थे।

अन्न न खाया स्वाद गवाया

वस्त्र न पहरे अहीनस कहरे

अल मल खाई सिर छाई पाई ॥²⁸

अर्थात् एक व्यक्ति अपनी आधारभूत आवश्यकताओं को पूरा करे क्योंकि वे उच्चतम आध्यात्मिकता प्राप्त करने के रास्ते में रुकावट नहीं हैं।

भुखै भक्ति न किजै यह माला लिजै ॥²⁹

मान माँगू, तान माँगू, धन लक्ष्मी श्रुत दे ॥³⁰

27. सिंह, डॉ. गोपाल, पूर्व उद्धृत, वाल्यूम II, जालंधर (1960), पृष्ठ 472.

28. वही, वाल्यूम II, पृष्ठ 467.

29. वही, वाल्यूम III, पृष्ठ 656.

30. वही, वाल्यूम IV, पृष्ठ 1308.

सिक्ख मत ने भगवान में सर्वोच्च विश्वास रखते हुए प्रत्येक व्यक्ति की अपनी आधारभूत आवश्यकताओं को पूरा करते हुए मौलिक अधिकारों की दृढ़ता से वकालत की है। इसमें जीवन के नाकारात्मक दृष्टिकोण का विरोध किया गया है जो कड़वाहट और कुण्ठा को बढ़ाते हैं। सिक्ख मत के इस विचार की पुष्टि करते हुए डॉ. राधा कृष्ण ने लिखा है कि भौतिकवादी महत्व आध्यात्मिक जीवन को प्रभावित करता है और धर्म का आध्यात्मिक महत्व मनुष्य की आर्थिक आवश्यकताओं को संतुष्ट किये बिना नहीं फल फूल सकती, क्योंकि आर्थिक असुरक्षा और व्यक्तिगत स्वतंत्रता साथ-साथ नहीं चल सकती।³¹

सिक्ख मत में अत्यधिक गरीबी और आवश्यकता से अधिक भौतिकवादी तत्वों में सामन्जस्य स्थापित करने की बात कही गई है :

जिस गृह मोक्ष तिसै गृह चिंता
जिस गृह थोड़ी सो फिरै कुमन्ता
दौ व्यवस्था ते जे मुक्ता
सोई सहेला पालिए।³²

यद्यपि गुरु ग्रंथ साहिब में निर्धनता को दूर करने और भौतिकवादी तत्वों के उपभोग पर जोर दिया गया है परन्तु भौतिक तत्वों के कारण अनैतिक और बेईमानीपूर्ण जीवन की अपेक्षा निर्धन रहने पर बल दिया है :

संतन का दाना रूपा सो सर्वनिदान ॥
गृह साक्त छती प्रकार तं बिख समान ॥³³

गुरु नानक जी ने भौतिकवादी आवश्यकताओं को पूरा करने के लिए व्यापार और वाणिज्य में शामिल होने पर बल देते हुए भी अपने अनुयायियों से गलत तत्वों का प्रयोग न करने को कहा और इसी को आधार मानते हुए सिक्ख मत के अनुयायी पूरे विश्व में व्यापार, वाणिज्य और अन्य व्यवसायों में अपनी पहचान बनाये हुए हैं और गुरु ग्रंथ साहिब के मूल मंत्र को ध्यान में रखकर आधुनिकीकरण में भी किसी से पीछे नहीं हैं।

दलजीत सिंह, खड़ग सिंह सम्पादित पुस्तक "सिक्खिज्म : इट्स फिलॉसफी एंड हिस्ट्री" में "फंडामेंटलिज्म, मॉडर्ननीटि एंड सिक्खिज्म ए टेरटीअन क्वेड" शीर्षक से लिखते हुए नोइल क्यू. किंग ने सिक्खों की मौलिकता और आधुनिकता का वर्णन करते हुए लिखा है कि मौलिकता का अर्थ है 'हम प्रारम्भिक, शुद्ध आदी स्थिति को प्राप्त करें और इस वर्तमान स्थिति को इमिटिएट करने का प्रयास करें। यह प्रयास उस प्रारम्भिक (मौलिक) परिदृश्य का आधुनिकीकरण करते हुए आदर्श की पुनर्स्थापना

31. राधाकृष्णन, एस., इस्टर्न रिलीजन एंड वेस्टर्न थॉट, लंदन (1940), पृष्ठ 353.

32. सिंह, डॉ. गोपाल, पूर्व उद्धृत, वाल्यूम IV, पृष्ठ 1019.

33. वही, वाल्यूम III, पृष्ठ 811.

अथवा प्राचीनता (मौलिकता) को खोजने की तरफ लौटना होगा।³⁴ यानि यहाँ प्राचीन सिक्ख परम्परा का आधुनिक प्रतियोगी समृद्ध भौतिक युग से तालमेल बिठाने की बात कही गई है। नोइल क्यू किंग ने पूर्वी, पश्चिमी, अफ्रीकी और पेसिफिक विचारकों के भौतिकवादी और आधुनिक विचारों के साथ गुरु ग्रंथ साहिब के भौतिक और आर्थिक विचारों में समानता दर्शायी है।³⁵ इसका तात्पर्य यह है कि 15वीं 16वीं शताब्दी में लिखे गये सिक्ख गुरुओं के विचार विश्व के आधुनिकतावादी और भौतिकवादी विचारों से मेल खाते हुए वर्तमान युग में भी लोगों के लिए शुद्ध नैतिक जीवन जीने के प्रेरणा स्रोत हैं।

डॉ. (भाई) हरबंश लाल के अनुसार सिक्खों के पास भौतिक और राजनैतिक उन्नति के साथ-साथ इस प्रतियोगी युग में आर्थिक समृद्धि भी है। उनके अनुसार सिक्ख बहुत से देशों के धनी उच्च वर्ग की श्रेणी में आते हैं।³⁶ परन्तु डॉ. हरबंश लाल ने गुरु ग्रंथ साहिब की इस बात पर जोर दिया है कि भौतिकवादी आवश्यकताओं की अतिशय इच्छा पतन का कारण भी बन सकती है और बताया है कि धर्म, दर्शन, आध्यात्मिकता व भौतिक उन्नति में ताल मेल बिठाने व धर्म में विश्वास करने से ही इस दुखद स्थिति से बचा जा सकता है।

डॉ. हरबंश लाल के अनुसार निसंदेह आज सिक्ख अपनी भौतिक समृद्धि में किसी से कम नहीं हैं परन्तु साथ ही उन्हें यह लगा कि आज सिक्ख मत के अनुयायी अपने मूल मंत्र गुरु ग्रंथ साहिब को भूलकर, यानि वे धर्म, दर्शन, आध्यात्मिकता व भौतिकता में ताल मेल बिठाने में कहीं-कहीं विफल नजर आ रहे हैं। यह डॉ. हरबंश लाल के इन विचारों से स्पष्ट होता है कि "हम कहां अपनी आर्थिक समृद्धि व राजनीतिक शक्ति के चरम पर हैं, हम कहाँ अपने पूजा स्थलों पर गर्व कर सकते हैं, हम कहाँ विश्व के बड़े-बड़े धर्मों में अपने धर्म की पहचान बनाने के रास्ते पर हैं। आज हम अपनी दैवीय अर्न्तआत्मा की गरिमा को खोने और अपने कौमी नैतिक आचरण को खोने में आगे हैं। उनके अनुसार ऐसी स्थिति में आज हमें सिर्फ धर्म ही बचा सकता है जो दैवीय जीवन जीने की शक्ति प्रदान करता है। गुरु ग्रंथ साहिब की भविष्यवाणी का अर्थ वाल्यूम IV में पृष्ठ नं. 1387 पर इस प्रकार है :

इस युग में अंधकार रूपी वातावरण में सिर्फ धार्मिक प्रार्थना ही एक प्रकाश पुंज है। ऐसे युग में सब कुछ सिर्फ नाम सुमिरन और धर्म में आस्था रखकर ही बचाया जा सकता है।³⁷

34. सिंह, दलजीत, खड्क सिंह (सम्पादित), *सिक्खिज्म-इट्स फिलासॉफी एण्ड हिस्ट्री*, चण्डीगढ़ (1997), पृष्ठ 610.

35. वही, पृष्ठ 610.

36. सिंह, प्रीतपाल, हरम सिंह (सम्पादित), *ग्रीसैक्टिवस ऑन सिक्खिज्म*, पटियाला (2001), पृष्ठ 190.

37. वही, पृष्ठ 190-91.

ਬੰਗਾਲੀ ਇਤਿਹਾਸ-ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਥੀਮ ਉਰਫ਼ ਡਾਕਟਰ ਹਿਮਾਦਰੀ ਬੈਨਰਜੀ : ਇਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ

ਕੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਰੇਵਾਲ*

ਅਜੋਕੀ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਵਿਚ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਤਿੰਨ ਨੁਕਤੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹਨ (ੳ) ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਇਨਕਲਾਬੀ ਨਜ਼ਰੀਆ (ਅ) ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਭਗਵਾਂਕਰਨ (ੲ) ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰੀਪੇਖ। ੳ ਅਤੇ ਅ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਆਪਣੇ ਸਮੁੱਚੇ ਤਰਕ ਨਾਲ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਉਲਾਰ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਬਸਤੀਵਾਦੀ-ਪੱਖਪਾਤੀ, ਇਤਿਹਾਸ-ਭਾਵੀ, ਆਤੰਕ ਜਾਂ ਦਬਾਵ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੀ ਛੱਡਦੇ ਹਨ। ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਸ਼੍ਰੇਸ਼ਟ ਚਿੰਤਕ ਨੀਤਸ਼ੇ ਇਸ ਵਿਧਾ ਨੂੰ Terror of History ਜਾਂ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਆਤੰਕ ਆਖਦਾ ਹੈ।

ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ Micro Narratives ਦੇ ਰੋਲ ਨੂੰ ਮਾਨਵਤਾ ਅਤੇ ਮਾਨਵ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਲਈ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਸੇਧਾਰਥੀ ਤੱਥ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਡਾਕਟਰ ਹਿਮਾਦਰੀ ਬੈਨਰਜੀ ਉਪਰੋਕਤ, ਭਾਵੀ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਪ੍ਰਵੱਕਤਾ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਉੱਤਰਾਧਿਕਾਰੀ ਹੈ।

ਜਾਦਵਪੁਰ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਕਲਕੱਤਾ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਮੁੱਖੀ, ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ ਚਿੰਤਕ, ਅਰਵਿੰਦੋ ਘੋਸ਼ ਸੀ। ਉਸ ਦੇ ਬੌਧਿਕ ਜਲਵੇ ਦਾ ਸੌਂਦਰਯ ਅੱਜ ਵੀ ਦੁਨੀਆਂ ਭਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੱਖ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਹੈ। ਡਾ. ਹਿਮਾਦਰੀ ਬੈਨਰਜੀ ਏਥੇ ਸਥਾਪਤ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚੇਅਰ ਦਾ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਅਤੇ ਚੇਅਰਪਰਸਨ ਹੈ। ਉੱਤਰ ਪੂਰਬੀ ਆਂਚਲ (ਉਤਕਲ-ਬੰਗ) ਯਾਨੀ, ਸੰਪੂਰਨ ਬੰਗਾਲ, ਆਸਾਮ, ਉੜੀਸਾ-ਆਂਚਲ, ਜੋ ਇਕ ਹਜ਼ਾਰ ਵਰਗ ਮੀਲ ਵਿਚ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਇਕ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਆਂਚਲ ਹੈ। ਦਰਜਨਾਂ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ, ਕਾਲਜ ਅਤੇ ਵੱਡੇ ਚਿੰਤਕ ਇਸ ਇਲਾਕੇ ਦੀ ਬੌਧਿਕ ਧਾਂਕ ਨੂੰ ਸਾਂਭੀ ਬੈਠੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਸ਼੍ਰੀ ਨਹਿਰੂ ਦਾ ਸ਼ਾਸਨ ਭਾਰਤ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਜਾਂ ਹੋਣੀ ਦਾ ਮਾਲਕ ਸੀ ਉਸ ਵੇਲੇ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਬੰਗਾਲ ਚਿੰਤਨ/ਸਕੂਲ 1905 ਤੋਂ ਬੰਗਲਾ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਜਨਮ ਤੀਕ ਦਾ ਬੰਗਾਲ ਇਤਿਹਾਸ-ਸੰਰਚਨਾ, ਸਾਹਿਤ-ਕਲਾ ਅਤੇ ਨੀਤੀ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਸਿਰਮੌਰ ਇਜ਼ਾਰੇਦਾਰ ਸੀ। ਮਹਾਂਕਵੀ ਟੈਗੋਰ, ਅਰਵਿੰਦੋ ਘੋਸ਼, ਸਰ ਜਾਦੂ ਨਾਥ ਸਰਕਾਰ, ਏ.ਸੀ. ਬੈਨਰਜੀ, ਆਰ.ਕੇ. ਦਾਸ ਗੁਪਤਾ, ਐਨ.ਕੇ. ਸਿਨਹਾ, ਇੰਦੂ ਭੂਸ਼ਨ ਬੈਨਰਜੀ, ਹਮਾਯੂਂ, ਕਬੀਰ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਚਿੰਤਕ ਬੰਕਿਮ ਚੰਦਰ, ਤਾਰਾ ਸ਼ੰਕਰ, ਬੰਧੋਪਾਧਿਆਇ ਅਤੇ ਸਤਿਆਜੀਤ ਰੇ, ਰੀਤਵਿਕ-ਘਟਿਕ ਵਰਗੇ ਦਿੱਗਜ਼ ਬੰਗਾਲੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ, ਬੌਧਿਕਾਂ, ਕਲਾਕਰਮੀਆਂ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਭਾਰਤੀ ਬੁੱਧੀ-ਵਰਗ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰੇਥੈਰ ਤੁਰਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਡਾਕਟਰ ਹਿਮਾਦਰੀ ਦੇ ਦਾਦਾ, ਦਿੱਗਜ਼ ਨਾਵਲਕਾਰ ਤਾਰਾ ਸ਼ੰਕਰ ਬੈਨਰਜੀ ਸਨ। ਮਾਨਵ-ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਅੱਜ ਦੇ ਨਾਵਲਕਾਰ ਤਾਰਾ ਸ਼ੰਕਰ ਬੰਧੋਪਾਧਿਆਇ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਵਲ (ਕੋਬੀ) 'ਕਵੀ' ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਦਿਆਂ ਇਹ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਦੇ ਬੋਧਿਆਈ, ਉਜੜੇ ਉਖੜੇ ਅਖਾੜਿਆਂ, ਥਾਂ-ਥਾਂ ਵਿਕਣ ਵਾਲਿਆਂ, ਲਾਲਖੱਤੀ ਅਤੇ ਪੇਂਡੂ ਨਿਰਤਕਾਰਾਂ ਬਾਰੇ, ਜੋ ਕਦੇ ਪੁਰਾਤਨ ਬੰਗਾਲ ਦੇ

*ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਅਤੇ ਮੁਖੀ (ਸਾਬਕਾ), ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਕਾਸ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ ਅਤੇ ਲੈਂਗੂਏਜ ਸਕਾਲਰ ਇਨ ਬੰਗਾਲੀ, ਜਾਦਵਪੁਰ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਕਲਕੱਤਾ (1964-66)

ਮੇਲਿਆਂ-ਮਜ਼ਲਸਾਂ ਦਾ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਸਨ, ਐਸੀ ਯਥਾਰਥ ਰਚਨਾ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਤੇ ਵਿਰਲੀ ਲੋਕ ਆਂਚਲਿਕਤਾ ਦਾ ਸ਼ਿਕਰ ਇਸ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਨੂੰ ਵਿਰਸੇ ਵਿਚ ਮਿਲ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਰਚਨਾ ਬਿਰਤੀ ਚਿਰ-ਆਧੁਨਿਕ, ਚਿਰ-ਸਥਾਈ ਅਤੇ ਇਹ ਹਰ ਕਿਸੇ ਚਿੰਤਕ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ।

ਇਹ ਗੱਲ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸਹੀ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣ ਤੀਕ ਦਾ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਇਕ ਪਾਸੜ ਹੀ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਚੇਤਰੂਪੀ ਸਾਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵਾਲਾ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ, ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਦਿਸ਼ਾ ਪੱਖੋਂ ਲਗਭੱਗ ਉਲਾਰ ਅਤੇ ਇਕਾਂਗ ਹੀ ਹੈ। ਗੈਰ-ਸਿੱਖਾਂ ਨੇ (ਕੁਝ ਇਕ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ) ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਮਨਫੀ ਚੌਖਟੇ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਾਡਾ ਸਮੁੱਚਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥ-ਸੱਤ ਜਾਂ ਸਿੱਖ-ਥੀਮ ਦਾ ਵਿਵੇਚਨ ਇਕਾਂਗ ਅਤੇ ਉਲਟ-ਸਿੱਖ-ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਰ ਜਾਦੂ ਨਾਥ ਸਰਕਾਰ ਜਿਸ ਨੂੰ ਮੁਗਲੀਆ ਸਲਤਨਤ, ਖਾਸ ਕਰ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ-ਕਾਲ ਬਾਰੇ ਰਚੇ ਇਤਿਹਾਸ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਮੋਢੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ 'ਗ੍ਰੇਟ ਮੁਗਲ' ਵੀ ਕਹਿੰਦੇ ਸਨ, ਨੇ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਬਾਰੇ ਅਜਿਹੀਆਂ ਕਠੋਰ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਸਿਰਜੀਆਂ ਕਿ ਮਹਾਂ ਕਵੀ ਟੈਗੋਰ ਵਰਗੇ ਚਿੰਤਕ/ਕਵੀ ਨੇ ਉਪਰੋਕਤ ਸਿੱਖ ਕਾਲ ਬਾਰੇ ਸਹਾਨਭੂਤੀ ਤਾਂ ਛੱਡੇ ਆਕਰਮਕ ਉਲਾਰ ਇਤਿਹਾਸ ਬਿਰਤੀ ਵਰਤੀ ਹੈ। ਸਿੱਖੀ ਨੂੰ ਸਹਾਨਭੂਤੀ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਦਿੱਗਜ਼ ਕਵੀ ਕਦੇ ਦਿਸ਼ਾਹੀਣ ਆਲੋਚਕ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ। ਜੇ ਗਲਤੀ ਟੈਗੋਰ ਤੋਂ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਹੋਈ ਸੀ, ਉਸ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਣ ਸਰ ਜਾਦੂ ਨਾਥ ਦਾ ਰਚਿਆ ਹੋਇਆ ਇਕ ਪਾਸੜ ਅਧਿਐਨ ਜਾਂ ਇਤਿਹਾਸ ਸੀ। ਪਰ ਟੈਗੋਰ ਨੇ ਸਿੱਖਾਂ, ਘੱਟ ਗਿਣਤੀਆਂ, ਦਲਿਤਾਂ ਅਤੇ ਦਮਿਤ ਭਾਰਤੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਬਾਰੇ ਜੋ ਚਮਤਕਾਰੀ ਸਾਹਿਤ ਜਾਂ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਮੁਲਾਂਕਣ ਸਿਰਜਿਆ ਉਸ ਦਾ ਸਾਨੀ ਅਜੇ ਤੱਕ ਕੋਈ ਨਹੀਂ।

ਡਾਕਟਰ ਹਿਮਾਦਰੀ ਬੈਨਰਜੀ ਪੂਰਬੀ ਭਾਰਤ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੋਚ, ਸਦਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਚੇਤਨਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵਕਤਾ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ-ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਕਠੋਰ ਮਿਹਨਤ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਯੂਰਪ ਭਰ ਵਿਚ ਚਰਚਿਤ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਧਿਐਨਾਂ ਸਦਕਾ ਉਹ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਸਿੱਖ-ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਉੱਘਾ ਯੋਗਦਾਨ ਦੇ ਸਕਿਆ ਹੈ। ਇਹੋ ਆਧੁਨਿਕ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਦੀ ਮੂਲ ਚੇਸ਼ਟਾ ਅਤੇ ਮੁੱਢਲਾ ਸਰੋਕਾਰ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਸੈਕੜੇ ਸ਼ੋਧ ਪੱਤਰ, ਲੇਖ, ਟਿੱਪਣੀਆਂ, ਜੋ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ (ਇਤਿਹਾਸ, ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ, ਅਰਥ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤ) ਬਾਰੇ ਹਨ, ਸਾਡੇ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਯੂਰਪੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਵਿਚ ਦਿੱਤੇ ਸੈਮੀਨਾਰਾਂ ਕਾਰਣ ਉਸ ਦਾ ਨਾਂ ਅੱਜ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ ਤੇ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਹੈ। ਪਰ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਇਕ ਗ਼ੈਰ ਪੰਜਾਬੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਤੋਂ ਜੋ ਮੰਗ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਸਾਡੀ ਮਹੱਤਵ ਅਕਾਂਸ਼ਾ ਹੀ ਹੈ। ਡਾਕਟਰ ਬੈਨਰਜੀ ਨੇ ਏਨੀ ਭਰਪੂਰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਮੱਗਰੀ ਸਾਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਕਿ ਖੋਜਕਾਰ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਨਤੀਜੇ ਆਪ ਕੱਢ ਲੈਣਗੇ। ਉਸ ਦੇ ਬਹੁ ਚਰਚਿਤ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਅਧਿਐਨ, *The Other Sikhs*, Vol. I, ਜੋ ਬੰਗਾਲ, ਉੜੀਸਾ ਅਤੇ ਆਸਾਮ ਬਾਰੇ ਹੈ, ਦਾ ਭਾਰਤੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਪ੍ਰੈਸ ਵਿਚ ਜ਼ੋਰਦਾਰ ਅਭਿਨੰਦਨ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਹੱਥੋਂ ਹੱਥ ਵਿੱਕ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਚਰਚਾ ਬੌਧਿਕ ਅਦਾਰਿਆਂ ਵਿਚ ਆਮ ਹੈ। ਇਹ ਅਕਾਦਮਿਕ ਅਧਿਐਨ ਮਾਝਾ, ਮਾਲਵਾ, ਦੁਆਬਾ ਦੀ ਸਿੱਖੀ ਦਾ ਮਾਤਰ ਅਧਿਐਨ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਪੰਥਕ-ਥੀਮ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਅਤੇ ਸਮਾਲੋਚਨ ਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਤੱਥ ਅਤੇ ਸਤਿ ਜਾਂ ਉਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦਾ ਵਾਹਨ ਵੀ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਪੂਰਬ ਦੇ ਆਂਚਲ ਦੀ ਸਿੱਖ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਵੇਰਵਾ, ਦੋਵੇਂ ਇਕੋ ਵਾਰੀ ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਆਂਚਲਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਵੀ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਬੰਗਾਲ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਥੀਮ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਨ ਦਾ ਰੁਝਾਨ ਲਗਭੱਗ ਡੇਢ ਸਦੀ ਪੁਰਾਣਾ ਹੈ। ਡਾਕਟਰ ਹਿਮਾਦਰੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕਲਕੱਤਾ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਅਤੇ ਜਾਦਵਪੁਰ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਕਲਕੱਤਾ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਅਧਿਆਪਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ

ਮਿਸਾਲ ਹੈ। ਡਾਕਟਰ ਏ.ਸੀ. ਬੈਨਰਜੀ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਕਾਰਜ ਸਿੱਖ ਥੀਮ-ਹਾਂਦਰੂ ਪੁਨਰ ਵਿਵੇਚਨ ਹੈ। ਜਾਦਵਪੁਰ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਇਸ ਵਿਦਵਾਨ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਦਾ ਕੰਮ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ।

ਲੇਖ ਦੇ ਵਿਸਤਾਰ ਦੇ ਭੈ ਕਾਰਣ ਏਥੇ ਆਸਾਮ ਅਤੇ ਉੜੀਸਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਇਕ ਵੱਖਰੇ ਨਿਬੰਧ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਬੰਗਾਲ ਦੀ ਸਿੱਖ ਥੀਮ ਦੀ ਗਾਥਾ ਹੀ ਇਸ ਲੇਖ ਦਾ ਵੱਡਾ ਸਰੋਕਾਰ ਹੈ। ਕਦੇ ਬੰਗਾਲ (ਪੂਰਬੀ-ਪੱਛਮੀ) ਅਤੇ ਉੜੀਸਾ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮੋ-ਸਮਾਜੀ ਅਤੇ ਸਵਦੇਸ਼ੀ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਬੋਲ-ਬਾਲਾ ਸੀ। ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਬਾਰੇ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਪਿਛਲੇ ਅੱਧ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਕੀਤੀਆਂ। ਬ੍ਰਹਮੋ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨ ਜਿਵੇਂ ਰਾਜਾ ਰਾਮ ਮੋਹਨ ਰਾਏ, ਦੇਵੇਂਦਰ ਨਾਥ ਟੈਗੋਰ ਆਦਿ ਚਿੰਤਕ ਕਿਉਂਕਿ ਬੁੱਤ-ਪ੍ਰਸਤੀ ਦੇ ਸਮਰਥਕ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਉਹ ਇਕ ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੁਭਾਵ ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਸੁਭਾਵ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੋਣਾ ਕੁਦਰਤੀ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਤਿਗੁਰ ਨਾਨਕ ਦੇ ਫਲਸਫੇ, ਧਰਮ, ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਉਦਾਰ-ਵਾਦੀ, ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਜਾਰੀ-ਵਾਦ ਵਿਰੋਧੀ-ਸੁਰ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰਿਆ। ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕੀਤਾ। ਚਿਟਾਗਾਂਗ, ਢਾਕਾ (ਬੰਗਲਾ ਦੇਸ਼) ਕਲਕੱਤਾ ਅਤੇ ਲਾਹੌਰ (ਪਾਕਿਸਤਾਨ) ਵਰਗੇ ਦੂਰ ਦੁਰਾਡੇ ਕੇਂਦਰਾਂ ਉੱਪਰ ਸਿੱਖ ਥੀਮ ਬਾਰੇ ਚੇਤਨ, ਅਰਧ-ਚੇਤਨ, ਬੰਗਾਲੀ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਬਾਰੇ ਵੱਡੀ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਖੋਜ ਸਮੱਗਰੀ ਇਕੱਤਰ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ।

ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਦੀ ਸਿੱਖ-ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ/ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਕਲਕੱਤਾ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਅਤੇ ਜਾਦਵਪੁਰ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਕਲਕੱਤਾ ਦਾ ਯੋਗਦਾਨ ਬਹੁਤ ਸੰਜੀਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਸਿੱਖ-ਮੂਲ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਅਤੇ ਪੂਰਬੀ (ਬੰਗ) ਆਂਚਲ ਦੀ ਸਿੱਖ ਥੀਮ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਅਲਾਮਤੀ ਫਰਕ ਤਾਂ ਕੁਦਰਤੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਪੰਥਕ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦਾ ਅਭਾਵ ਜਾਂ ਵਿਪ੍ਰੀਤੀ ਨਾਂਹ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਵਿਚ ਵੱਡਾ ਹੰਕਾਰ ਅਤੇ ਸਰਸਰੀ ਭਾਵ ਦੀ ਨੁਮਾਇਸ਼ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਦਿੱਤੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਬੰਗਾਲ ਦੀ ਸਿੱਖ-ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਨੇ ਆਪਣਾ ਆਂਚਲਿਕ-ਸਰੋਕਾਰ ਭਾਵੇਂ ਅੱਜ ਵੀ ਕਾਇਮ ਰੱਖਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਪਰ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਦਾ ਬੰਗਾਲੀ ਪੰਜਾਬ ਚਿੰਤਨ ਜਾਂ ਸਿੱਖ-ਅਧਿਐਨ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਵੱਡੇ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਰੋਕਾਰ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਿੱਖ ਅਧਿਐਨ ਵਾਲੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਨਿਮਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਘੱਟ ਸੰਜੀਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕਲਕੱਤਾ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਕਾਲਜ ਸਟਰੀਟ ਕੈਂਪਸ ਵਿਚ ਪਿਛਲੀ ਸਦੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਅੱਧ ਵਿਚ ਕਲਕੱਤਾ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਉਦੋਂ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਾਈਸ ਚਾਂਸਲਰ ਦੇ ਚਿਤਵਨ ਉਪਰੰਤ ਡਾਕਟਰ ਇੰਦੂ ਭੂਸ਼ਨ ਬੈਨਰਜੀ, ਜੋ ਉਸ ਵੇਲੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਭਾਗ ਦੇ ਮੁੱਖੀ ਸਨ, ਨੇ ਸਿੱਖ-ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕੀਤੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਆਰੰਭੇ ਇਸ ਸਾਰੇ ਕਾਰਜ ਦੀ ਰਿਪੋਰਟ ‘ਹੰਡਰਡ ਈਅਰਜ਼ ਆਫ਼ ਦੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਆਫ਼ ਕਲਕੱਤਾ’, 1957 ਵਿਚੋਂ ਵਾਚੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਸਰ ਜਾਦੂ ਨਾਥ ਸਰਕਾਰ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਹੀ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਮੁਗਲ ਕਾਲ ਦੇ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਰਾਜਕਾਲ ਦੇ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਬਾਰੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਐਨ ਕਾਰਜ ਕੀਤਾ। ਪਰ, ਸਿੱਖਾਂ ਬਾਰੇ ਜੋ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕੀਤੀਆਂ ਉਹ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਤੱਥ-ਸਤੀ ਦੀ ਅਣਦੇਖੀ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮਹਾਂਕਵੀ ਟੈਗੋਰ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਗਲਤ ਸੇਧਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ। ਮਹਾਂ ਕਵੀ ਜੀ ਨੂੰ ਇਸ ਗਲਤ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਗਿਆਨ ਬਹੁਤ ਪਿੱਛੋਂ ਜਾ ਕੇ ਹੋਇਆ। ਡਾ. ਐਨ.ਕੇ. ਸਿਨਹਾ ਨੇ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਕਾਲ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਉਦੈ ਬਾਰੇ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਇਸ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਠੀਕ ਉਲਟ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ। ਡਾ. ਐਨ.ਕੇ. ਸਿਨਹਾ ਨੇ ਸਰ ਜਾਦੂ ਨਾਥ ਸਰਕਾਰ ਦੇ ਥੀਸਿਸ ਨੂੰ ਕਾਫੀ ਸਹੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਿੱਤੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਰ ਜਾਦੂ ਨਾਥ ਦੇ ਨਿਰਾਧਾਰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਨਕਾਰਿਆ। ਸਿੱਖ ਤਾਂ ਲੁਟੇਰੇ ਅਤੇ ਬਦਮਾਸ਼ ਬਿਰਤੀ ਵਾਲੇ ਲੋਗ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਦੀ ਮਨਵੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਰੱਦਿਆ ਅਤੇ ਵੰਗਾਰਿਆ ਅਤੇ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਅਕਸ ਨੂੰ ਕੋਮੀ ਅਤੇ ਕੌਮਾਂਤਰੀ ਪੱਧਰ

ਤੇ ਸਤਿਕਾਰਵਾਦੀ-ਮਹੱਤਵ ਦੇ ਧਾਰਣੀ ਲੋਗ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ। ਇਹਨਾਂ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਅਣਗਿਣਤ ਬੰਗਾਲੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਫਲਾਸਫ਼ਰ ਅਤੇ ਚਿੰਤਕ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਹਾਰਾਨ ਚੰਦਰ ਚਕਲਾਧਾਰ, ਤੀਨਕੋਤੀ ਬੰਦੋਪਾਧਿਆਇ, ਸੁਨੀਤੀ ਕੁਮਾਰ ਚੈਟਰਜੀ, ਬ੍ਰਜੇਂਦਰਾ ਨਾਥ ਬੈਨਰਜੀ, ਮਨਮੋਹਨ ਬੋਸ, ਸਿਧਾਰਥ ਸ਼ੰਕਰ ਰੇ, ਜਤਿੰਦਰ ਮੋਹਨ ਚੈਟਰਜੀ ਅਤੇ ਆਰ.ਕੇ. ਦਾਸ ਗੁਪਤਾ ਤਥਾ ਰਬਿੰਦਰ ਨਾਥ ਠਾਕੁਰ ਵਰਗੇ ਸੈਂਕੜੇ ਬੰਗਾਲੀ ਲੇਖਕਾਂ ਅਤੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਕਵਿਤਾ, ਕਹਾਣੀ, ਨਾਵਲ, ਨਾਟਕ, ਜੀਵਨੀਆਂ, ਸਫਰਨਾਮੇ, ਲੇਖ ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਟੀਕੇ ਅਤੇ ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਕੇ ਬਹੁਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਉਪਰੋਕਤ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਸਾਰਥਕ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ। ਇਹ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਖਿੱਚਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਚਿੰਤਕ ਹਨ। ਜਾਦਵਪੁਰ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਸਵਦੇਸ਼ੀ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਤਕਨੀਕੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦਾ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕੇਂਦਰ ਹੈ। ਇਸੇ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਨੇ ਮੇਰੇ 'ਏ ਬਿਬਲਿਓਗ੍ਰਾਫੀ ਆਫ ਰੈਫਰੈਂਸਿਜ਼ ਇਨ ਬੰਗਾਲੀ ਟੂ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ' 1967 ਦਾ ਵੱਡਾ ਮੁੱਢਲਾ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਸੰਪੰਨ ਕਰਨ ਵਿਚ ਮੇਰੀ ਪੂਰੀ-ਪੂਰੀ ਸਰਪ੍ਰਸਤੀ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਬੰਗਾਲੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਇਕ ਪਹਿਲਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬੌਧਿਕ ਕਾਰਜ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ। ਜਾਦਵਪੁਰ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚੇਅਰ 1970 ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਚੇਅਰ ਪਰਸਨ, ਡਾਕਟਰ ਅਨਿਲ ਚੰਦਰ ਬੈਨਰਜੀ ਨੇ ਸਿੱਖ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਢੰਗ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਾਲ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਖਾਲਸਾ ਰਾਜ ਦੇ ਜਾਣ ਤੱਕ ਦੀਆਂ ਪੰਜ ਪ੍ਰਤਿਭਾਸ਼ੀਲ ਜਿਲ੍ਹਾਵਾਂ (1949-1985) ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੀਆਂ। ਇਹ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਅਕਾਦਮਿਕ ਮਿਆਰ ਲਈ ਵੰਗਾਰ ਸਿੱਧ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਪਰ ਅੱਜ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਡਾਕਟਰ ਹਿਮਾਦਰੀ ਬੈਨਰਜੀ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ, ਲਗਭੱਗ ਤਿੰਨ-ਚਾਰ ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਰਤੀ, ਪੂਰਬੀ ਸੂਬਿਆਂ ਵਿਚ ਚੱਪਾ-ਚੱਪਾ ਛਾਣ ਕੇ, ਵੱਡਾ ਜੋਖਿਮ ਅਤੇ ਨਿੱਜੀ ਖਰਚਾ ਝੱਲ ਕੇ ਏਥੋਂ ਦੇ ਲਿਖਿਤ ਇਤਿਹਾਸ/ਸਾਹਿਤ ਬਾਰੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਖੋਜ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਰਚਨਾ *The Other Sikhs* ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਖੋਜ ਹੈ। ਇਹ ਰਚਨਾ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਲਈ ਇਕ ਮੀਲ ਪੱਥਰ ਸਿੱਧ ਹੋਵੇਗੀ। ਡਾਕਟਰ ਹਿਮਾਦਰੀ ਬੈਨਰਜੀ, ਬੰਗਾਲ-ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਸਾਹਿਤਕ ਸਾਂਝਾਂ ਦਾ ਸਮਰੱਥਕ, ਚਿੰਤਕ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਇਤਿਹਾਸਵੇਤਾ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਕਾਰਜ ਦਾ ਅਭਿਨੰਦਨ ਇਸ ਲਈ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਭਰਪੂਰ ਮਿਹਨਤ ਅਤੇ ਸੰਜੀਦਾ ਖੋਜ ਅੱਜ ਬੰਗਾਲੀ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਮਹਿਜ਼ ਸ਼ੌਂਕ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ ਸਗੋਂ ਸਾਧਨਾ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਜਾਂ ਚਿਰ ਆਧੁਨਿਕ ਸਰੋਕਾਰ ਵੀ ਬਣ ਚੱਲਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਪੂਰਬੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਲਈ ਨਵੇਕਲਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਤੇ ਚੈਲੇਂਜ ਹੈ। ਸੱਭਿਆਚਾਰ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਚਿੰਤਕ ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ਾਲ ਮਾਨਵੀ ਪਰਤਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਸਵਾਗਤ ਕਰਨਗੇ।

ਜਮਨਾ ਦਰਿਆ ਤੋਂ ਹੇਠਲੇ ਖਿੱਤੇ ਜਾਂ ਪੁਰਾਣੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਐਸੇ ਵਿਦਵਾਨ ਅਤੇ ਪਾਠਕ ਹੁਣ ਵੀ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬੰਗਾਲੀ ਚਿੰਤਨ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਭਰਪੂਰ ਦਿਲਚਸਪੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਪਰ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਲੈਣ-ਦੇਣ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਸ਼ਾਸਤਰ ਪੱਖੋਂ ਇਸ ਖਿੱਤੇ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਕਾਰਜ ਨਾਂਹ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਬਾਰੇ ਧਾਰੀ ਚੁੱਪ ਜਾਂ ਅਣਗਹਿਲੀ ਬਹੁਤ ਦੁਖਦਾਈ ਹੈ। ਇਹ ਬੇਰੁੱਖੀ ਪਿਛਾਹ-ਪਿੱਛੂ ਮਾਨਸਿਕ ਉਲਾਰ ਦੀ ਅਲਾਮਤ ਹੀ ਤਾਂ ਹੈ। ਬੰਗਾਲ ਵਾਲਿਆਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਬਾਰੇ ਏਨਾ ਕੁ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਦਰਜਨਾਂ ਸਮਰੱਥ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵੀ ਇਸ ਵਿਸ਼ਾਲ ਬੰਗਾਲੀ ਰਚਨਾ ਲਈ ਨਾਕਾਫੀ ਹੋਣਗੇ। ਪੰਜਾਬ ਬਾਰੇ ਬੰਗਾਲੀ ਬੀਮ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਮਨੋਤਾਂ ਉਲੀਕੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ :

1. ਸਨਾਤਨੀ ਸੋਮਿਆਂ ਦੀ ਸਨਾਤਨੀ ਵਿਆਖਿਆ।
2. ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸੋਮਿਆਂ ਦਾ ਸੰਸ਼ੋਧਨ ਅਨੁਵਾਦ ਅਤੇ ਵਿਆਖਿਆ।

3. ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਰਚਨਾ ।

4. ਆਧੁਨਿਕ ਇਤਿਹਾਸ-ਵਿਵੇਚਨ ਅਤੇ ਰਚਨਾ ।

ਉਪਰੋਕਤ ਚੌਥਾਂ ਵਿਧਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਸੁਵਿਸਤਾਰ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ । ਪਰ ਏਥੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਮੰਗ ਰਤਾ ਵੱਖਰੀ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹੈ ।

ਉਤਰਾਇਣ-ਤਕਨੀਕੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਰਾਜਾ ਰਾਮ ਮੋਹਨ ਰਾਏ ਅਤੇ ਰਾਬਿੰਦਰ ਨਾਥ ਟੈਗੋਰ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਨਹੀਂ ਸਨ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਛੂਹ ਨਾਲ ਬਹੁ-ਪਰਤੀ ਅਰਥਾਂ ਵਾਲੀ ਬੰਗਾਲ ਦੀ ਧਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਰੁਤਬੇ ਨੂੰ ਪਹੁੰਚੀ । ਉਪਰੋਕਤ ਦੋਹਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸ਼ਖਸੀਅਤਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਫਲਸਫੇ ਨੂੰ ਵਾਚੇ ਬਿਨਾਂ ਬੰਗਾਲੀ ਕੌਮੀਅਤ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਨੂੰ ਪਰਖਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ । ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤਿਭਾਵਾਨ ਬੰਗਾਲੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਦੀ ਬਹੁਤ ਸਮਰੱਥ ਲੜੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਸਰ ਜਾਦੂ ਨਾਥ ਸਰਕਾਰ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਡਾਕਟਰ ਹਿਮਾਦਰੀ ਬੈਨਰਜੀ ਤੀਕ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ । ਨਵੀਨ ਬੰਗਾਲ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਭਾਵੇਂ 1905 ਦੀ ਬੰਗਾਲ ਦੀ ਵੰਡ ਤੋਂ ਹੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਭਾਰਤ ਦੇ ਬਹੁ-ਕੌਮੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਜਿੰਨੇ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਬੰਗਾਲ ਨੇ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਹ ਬੌਧਿਕ ਪੱਧਰ ਉਲੇਖਨੀਯ ਹੈ ।

ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਬੰਗਾਲ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਸੂਬਾ ਸੀ ਜਿਹੜਾ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੇ ਸਿਆਸੀ/ਆਰਥਿਕ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਇਆ । ਗੁਲਾਮੀ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਅਤੇ ਪਿੱਛੋਂ ਕਲਕੱਤਾ ਇਕ ਮੈਟਰੋਪੋਲਿਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਨਕਸ਼ੇ ਉੱਪਰ ਉਦੈ ਹੋਇਆ । 1911 ਤੀਕ ਕਲਕੱਤਾ ਸਮੁੱਚੇ ਭਾਰਤ ਦੀ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼-ਰਾਜਧਾਨੀ ਰਿਹਾ । ਮਹਾਂਨਗਰੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਹਾਂ-ਵਾਚੀ ਅਤੇ ਨਾਂਹ-ਵਾਚੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਵੱਡੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬੰਗਾਲੀਆਂ ਨੇ ਜੁੱਗ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧਤਾ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਮਾਨਵੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਪਾਇਆ ਹੈ । ਇਹ ਵਿਸ਼ਾਲ ਵਿਸ਼ਾ ਜਾਂ ਚਿੰਤਨ ਇਕ ਵੱਖਰੇ ਸ਼ੇਖ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਮਹਿਜ਼ ਇਤਿਹਾਸ-ਚਿੰਤਨ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ।

BIBLIOGRAPHY

1. Ghosh, Jamini Mohan, *Sanyasi and Fakir Raiders in Bengal*, Calcutta, 1930.
2. Tarafdar, Asutosh, *Nanak Panthi—Nanak Shahi—Bharat Barsha*, Chaitra 1325-BS.
3. Bhupen Singh, *Guru Tegh Bahadur*, Guwahati, 1985.
4. Nirala, Surya Kant Tripathi, *Jago Phir Ek Bar*, Nirala Rachnavli, V. I, New Delhi, 1983, pp. 136-38.
5. Brundabachandrapatnaik, *Guru Gobinda Singha*, Bharat Gaurab, Cuttak, 1937, IInd Edn.
6. Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments : Colonial and Post Colonial Histories*, Delhi, 1994.
7. Phula Singh Chhetri (1890-1986), *Fateh Singha Aru Joy Singha*, Alochni, Ahin-1836 Saka.
8. Roy Ranjit Kumar, 'Simon Commission Boycott-1928—A Study of Sikh Participation in Urban Politics of Calcutta', *The Sikh Review*, August 1991.

ਪੰਜਾਬੀ ਸੈਕਸ਼ਨ ਦੀ ਰਿਪੋਰਟ ਅਤੇ ਸੁਝਾਅ

ਪ੍ਰੋ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਕੌਰ ਢਿਲੋਂ*

ਪੰਜਾਬ ਇਤਿਹਾਸ ਕਾਨਫਰੰਸ, ਸਿੱਖ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਜੋ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਉਂਦੀ ਰਹੀ ਹੈ ਉਹ ਲਾਸਾਨੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਅਤੇ ਖੋਜ ਦੇ ਪ੍ਰਸਾਰ ਦਾ ਇਹ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮਾਧਿਅਮ ਰਹੀ ਹੈ। ਡਾ. ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉੱਤਰਾਧਿਕਾਰੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਬੜੀ ਮਿਹਨਤ ਅਤੇ ਲਗਨ ਨਾਲ ਕੋਮੀ ਅਤੇ ਕੋਮਾਂਤਰੀ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਉਸ ਪੱਧਰ ਤੇ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣਾ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਾਡਾ ਸਭ ਦਾ ਧਰਮ ਹੈ। ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰਖਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ ਇਸ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਸਮਰੱਥਾ ਅਨੁਸਾਰ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਉਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਗ ਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਵੀ ਕਾਫੀ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਇਸ ਵਿਚ ਭਾਗ ਲੈਣ ਲਈ ਆ ਰਹੀ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਇਹ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੀ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸ ਕਾਨਫਰੰਸ ਦੇ ਮਿਆਰ ਨੂੰ ਉੱਚ-ਪਾਏ ਦਾ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ ਉਚੇਰੇ ਯਤਨਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਪਤਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਇਤਿਹਾਸ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ ਇਸ ਲਈ ਬਹੁਤ ਲਗਨ ਨਾਲ ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਮੈਂ ਇਹ ਵੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੀ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸ ਵਿਭਾਗ ਦੀ ਹੋਰ ਹੋਸਲਾ-ਅਫਜਾਈ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।

ਕਾਨਫਰੰਸ ਦਾ ਇਹ 36ਵਾਂ ਸੈਸ਼ਨ 'ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ : ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਸ੍ਰੋਤ' ਵਿਸ਼ੇ ਤੇ ਕਰਵਾਉਣ ਦਾ ਕਾਰਣ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਾ 400 ਸਾਲਾ ਸਥਾਪਨਾ ਦਿਵਸ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਉੱਦਮ ਬਹੁਤ ਸਲਾਘਾ ਯੋਗ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸ ਕਾਨਫਰੰਸ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਪਰਚੇ ਸੁਣੇ ਹਨ। (ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਗ ਦੇ ਛੱਡ ਕੇ) ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਭਾਗ ਵਿਚ ਘੱਟ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਨੂੰ ਵੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੱਧਕਾਲ ਦੇ ਭਾਗ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪਰਚਿਆਂ ਦੀ ਬਹੁਤਾਤ ਨੂੰ ਵੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਗ ਦੀ ਕਾਰਵਾਈ ਵਿਧੀਵਤ ਰੂਪ ਨਾਲ ਕਾਨਫਰੰਸ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਦਿਨ ਆਰੰਭ ਹੋਈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਮੱਧਕਾਲ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪਰਚੇ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਹੋਏ। ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਗ ਲਈ ਲਗਭੱਗ ਢਾਈ ਦਰਜਨ ਪਰਚੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਏ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ 24 ਪਰਚੇ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਨਫਰੰਸ ਦੇ ਮੂਲ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਨ। ਉੱਘੇ ਵਿਦਵਾਨ ਡਾ. ਹਰਨਾਮ ਸਿੰਘ ਸ਼ਾਨ ਨੇ ਵਰਤਮਾਨ 'ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਮੁੱਖ ਸੋਮਾ ਤੇ ਆਧਾਰ: ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ' ਪਰਚੇ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਕਿ ਇਹ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਤੇ ਸੰਸਾਰਿਕਤਾ ਦੇ ਸ਼ੁੱਭ ਤੇ ਗੁਣਕਾਰੀ ਸ਼੍ਰੇਸ਼ਠ ਜੀਵਨ ਜਾਂਚ ਦਾ ਧਾਰਣੀ ਹੈ। ਖਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਦੇ ਪ੍ਰੋ. ਸੂਬਾ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ : ਪੰਜਾਬ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਸ੍ਰੋਤ' ਵਿਸ਼ੇ ਤੇ ਆਪਣਾ ਪਰਚਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਇਸ ਗੱਲ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਆਏ ਨਿਘਾਰ ਨੂੰ ਚੜ੍ਹਦੀ ਕਲਾ ਵਿਚ ਲਿਜਾਣ ਲਈ ਸਿੱਖ ਸਿੱਧਾਂਤ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਹਾਲਾਤਾਂ ਦਾ ਚਿਤ੍ਰਣ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਲਗਭੱਗ ਇਸੇ

*ਸੈਕਸ਼ਨਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ, ਪੰਜਾਬੀ ਸੈਕਸ਼ਨ

ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਡਾ. ਮਨਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ। ਬਲਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਜੌੜਾ ਸਿੰਘ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਨੇ ਇਸ ਗੱਲ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੱਭਿਅਕ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਦਿਸ਼ਾ ਨਿਰਦੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹਾ ਮਨੁੱਖ ਜਿਥੇ ਆਪਣਾ ਕਲਿਆਣ ਕਰੇਗਾ ਉਥੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਕਲਿਆਣ ਲਈ ਵੀ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹੋਵੇਗਾ। ਸਿਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਨੇ ਇਸ ਬੰਨੇ ਧਿਆਨ ਦੁਆਇਆ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸੇਧ ਬਖਸ਼ਦਾ ਹੈ। ਪਬਲਿਕ ਕਾਲਜ ਸਮਾਣਾ ਦੇ ਡਾ. ਹਰਕੀਰਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਵੀ ਇਹੀ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਇਕ ਆਦਰਸ਼ ਸਮਾਜ ਸਿਰਜਣ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੇ ਪਰਚੇ ਲਗਭੱਗ ਇਕੋ ਹੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਦੁਹਰਾਓ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਨੂੰ ਉਕਤਾ ਵੀ ਦਿੰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਵਿਸ਼ਾ ਕਾਨਫਰੰਸ ਦੇ ਮੂਲ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਸ਼ਾਇਦ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੁਚੀ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਦੂਸਰੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਪਰਚੇ ਉਹ ਹਨ ਜੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀਆਂ ਬਾਣੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਇਕ ਬਾਣੀ ਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਹਨ, ਜੋ ਸੂਖਮ ਅਧਿਐਨ ਸਹਿਲ ਕਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਪਰਚੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਵਾਰਾਂ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹਨ। ਦੋ ਪਰਚੇ ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ, ਇਕ ਮਾਝ ਕੀ ਵਾਰ ਅਤੇ ਇਕ ਮਲਾਰ ਕੀ ਵਾਰ ਅਤੇ ਇਕ ਪਰਚਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਸਰੋਕਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਪਰਚੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਵਲੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਗਏ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਕਹਿਣ ਵਿਚ ਖੁਸ਼ੀ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪਰਚੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਕਾਲਜਾਂ ਵਿਚ ਅਧਿਆਪਨ ਕਾਰਜ ਵੀ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਨੇ ਬਹੁਤ ਮਿਹਨਤ ਨਾਲ ਲਿਖੇ ਅਤੇ ਸੁਚੱਜੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬੀਬੀ ਹਰਜੀਤ ਕੌਰ ਦਾ ਪਰਚਾ 'ਮਾਝ ਕੀ ਵਾਰ : ਸਮਕਾਲੀਨ ਧਾਰਮਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ', ਡਾ. ਗੁਰਬਖਸ਼ ਸਿੰਘ ਹੁਰਾਂ, ਜੋ ਆਪ ਮੱਧਕਾਲ ਭਾਗ ਦੇ ਪ੍ਰੈਜੀਡੈਂਟ ਹਨ, ਦੁਆਰਾ ਵੀ ਬਹੁਤ ਪਸੰਦ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਇਹ ਲਗਨ ਲੱਗੀ ਰਹੇ, ਇਹੀ ਮੇਰੀ ਕਾਮਨਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ ਦੇ ਸ੍ਰ. ਜੋਗੇਸ਼ਵਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਤਾ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀ ਬਾਣੀ ਗਉੜੀ ਕੀ ਵਾਰ ਮ: 4 ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਸਮਕਾਲੀ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਚਿਤ੍ਰਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਸਫਲ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਇਸ ਗੱਲ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਬਾਣੀ ਗੁਰੂ ਘਰ ਅੰਦਰ ਪਨਪੇ ਅੰਤਰ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਠੋਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਫਰੀਦ ਬਾਣੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਪੰਡਿਤ ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ ਨਰੋਤਮ ਦੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਪਰ ਅਧਾਰਿਤ ਪਰਚੇ ਵੀ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਕਾਨਫਰੰਸ ਦੇ ਥੀਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੀ ਹਨ। ਜੇਕਰ ਵਿਦਵਾਨ ਲੇਖਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਤੇ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਵਿਚਾਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਤਾਂ ਇਹ ਪਰਚੇ ਹੋਰ ਵੀ ਉੱਚ-ਪਾਏ ਦੇ ਹੋ ਸਕਦੇ ਸਨ।

ਤਿੰਨ ਪਰਚੇ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਡਾ. ਗੁਰਸ਼ਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਨੇ ਭੱਟਾਂ ਦੇ ਸਵੱਈਆਂ ਅਤੇ ਸਤੈ ਬਲਵੰਡੀ ਦੀ ਵਾਰ ਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਗਵਾਹੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਆਪ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮਿਥਿਹਾਸ ਵਿਚ ਲੁਕੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਖੋਜਣਾ ਔਖਾ ਕੰਮ ਹੈ, ਜਿਸ ਲਈ ਅਭਿਆਸ ਲੋੜੀਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਯਤਨ ਸ਼ਲਾਘਾਯੋਗ ਹੈ। ਡਾ. ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਔਲਖ, ਜ਼ੀਰਾ ਨੇ ਵੀ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਸੰਬੰਧੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਲਈ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ, ਸਤੈ ਬਲਵੰਡੀ ਦੀ ਵਾਰ, ਭੱਟਾਂ ਦੇ ਸਵੱਈਆਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਇਨਸਾਈਕਲੋਪੀਡੀਆ ਆਫ ਸਿੱਖਇਜ਼ਮ ਵਿਭਾਗ ਦੀ ਡਾ. ਅਮਨਜੋਤ ਕੌਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪਰਚੇ 'ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ-ਯਾਤਰਾ' ਵਿਚ

ਵਰਤੇ ਹਨ। ਦੋਵਾਂ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਵਿਧੀ ਆਪੋ ਆਪਣੀ ਹੈ ਪਰ ਸਿੱਟੇ ਲਗਭੱਗ ਇਕੋ ਜਿਹੇ ਹੀ ਹਨ। ਡਾ. ਰਾਏ ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਬਾਬਰ-ਬਾਣੀ ਵਿਚਲੇ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਪਰਚਾ ਭੇਜਿਆ ਪਰ ਪੜ੍ਹਨ ਲਈ ਹਾਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੇ।

ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਡਾ. ਕੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਰੇਵਾਲ ਹੁਰਾਂ ਦਾ ਪਰਚਾ 'ਬੰਗਾਲੀ ਇਤਿਹਾਸ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਥੀਮ ਉਰਫ਼ ਹਿਮਾਦਰੀ ਬੈਨਰਜੀ : ਇਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ' ਕਈ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਅਹਿਮੀਅਤ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਦਾ ਇਹ ਸੁਝਾਅ ਕਿ ਅਜਿਹੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਤੇ ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਕੰਮ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ, ਨੌਜਵਾਨ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਣਾਦਾਇਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਕੁਝ ਕੰਮ ਕਰ ਵੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਲੁਧਿਆਣੇ ਦੀਆਂ ਦੋ ਲੈਕਚਰਾਰ ਬੀਬੀਆਂ ਦਾ ਪਰਚਾ 'ਪਾਣੀ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਅਤੇ ਮੌਜੂਦਾ ਜਲ ਸੰਕਟ' ਇਕ ਅਹਿਮ ਸਮੱਸਿਆ, 'ਜਲ-ਸੰਕਟ' ਵੱਲ ਵੀ ਧਿਆਨ ਆਕਰਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। 'ਗੁਰਦੁਆਰੇ : ਮੁੱਢ, ਮਹੱਤਵ ਤੇ ਪ੍ਰਬੰਧ', 'ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼ : ਪੱਛਮੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਗੁਰਦੁਆਰਿਆਂ ਸੰਬੰਧੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਸ੍ਰੋਤ', 'ਬੇਹ-ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਸ੍ਰੋਤ' ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸਾਡਾ ਧਿਆਨ ਆਕਰਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। 'ਮਹੰਤ ਗਣੇਸ਼ ਸਿੰਘ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਰਚਨਾਵਾਂ' ਤੇ ਬੀਬੀ ਗੁਰਦੇਵ ਕੌਰ ਨੇ ਪਰਚਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਸਰਵਣ ਸਿੰਘ ਬੀਰ ਦਾ ਪਰਚਾ 'ਵਰ੍ਹੇ ਬੰਬਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ', ਮਹਾਨ ਗ੍ਰੰਥ ਨੂੰ ਸਤਿਕਾਰ ਸਹਿਤ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਥਾਂ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਲਈ ਸਿੱਖ ਜਵਾਨਾਂ ਵੱਲੋਂ ਬਹੁਮਾ ਦੀ ਜੰਗ ਸਮੇਂ ਸਾਹਸੀ ਉੱਦਮ ਦਾ ਬਿਆਨ ਹੈ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਇਤਿਹਾਸ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ ਦੇ ਡਾ. ਦਲਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਪਰਚਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਤਾ ਰਖਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਪੰਜਾਬ ਇਤਿਹਾਸ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ ਦੇ ਇਕੋ ਇਕ ਸਟਾਫ਼ ਮੈਂਬਰ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬੰਦੋਬਸਤ ਦੀਆਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਪਰਚਾ ਲਿਖਣ ਦੀ ਵੇਹਲ ਵੀ ਕੱਢੀ ਹੈ।

ਇਸ ਵਿਭਾਗ ਦੇ ਸਮੂਹ ਸਟਾਫ਼ ਮੈਂਬਰ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦਾ ਮੈਂ ਤਹਿ ਦਿਲੋਂ ਧੰਨਵਾਦ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹਾਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਾਰੇ ਡੈਲੀਗੇਟਸ ਦਾ ਆਪਣੀ ਸਮਰੱਥਾ ਤੋਂ ਵੱਧ ਧਿਆਨ ਰੱਖਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਮੈਂ ਪਰਚਾ ਪੜ੍ਹਨ ਲਈ ਖੁੱਲ੍ਹਾ ਸਮਾਂ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਖਿਮਾਂ ਦੀ ਜਾਚਕ ਹਾਂ। ਹਰ ਪਰਚਾ ਪੜ੍ਹਨ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਪਰਚਾ ਪੜ੍ਹਨ ਦੀ ਕਾਹਲੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਪਹਿਲੇ ਦਿਨ ਸ਼ਾਮ ਤੋਂ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਗ ਦੀ ਕਾਰਵਾਈ ਆਰੰਭ ਕਰ ਲਈ ਜਾਂਦੀ ਜਾਂ ਦੂਸਰੇ ਦਿਨ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਗ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ ਤੇ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਤਾਂ ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਔਕੜ ਨਾ ਆਉਂਦੀ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਮੱਧਕਾਲ ਦੇ ਪ੍ਰੈਜ਼ੀਡੈਂਟ ਪ੍ਰੋ. ਗੁਰਬਖਸ਼ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੇ ਸਾਥ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਜੋ ਛੱਤਰ-ਛਾਇਆ ਦਿੱਤੀ ਉਸ ਲਈ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰਿਣੀ ਹਾਂ।

ਇਕ ਗੱਲ ਜੋ ਮੇਰੇ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਆਈ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸਾਂਝੀ ਕਰਨੀ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹਾਂ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬਜ਼ੁਰਗਾਂ ਨਾਲੋਂ ਨੌਜਵਾਨ ਪੀੜ੍ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਮਾਧਿਅਮ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਵਧੇਰੇ ਵਰਤ ਰਹੀ ਹੈ, ਮੇਹਨਤ ਵੀ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ, ਉਹ ਵਧਾਈ ਦੀ ਪਾਤਰ ਹੈ। ਕੁਝ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਿਸ਼ੇ ਜਿਵੇਂ ਸਿੱਖ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਬਾਣੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਵਰਣਨ, ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵੱਲੋਂ ਅਣਗੌਲੇ ਵੀ ਰਹਿ ਗਏ ਹਨ।

ਦੋ ਪਰਚੇ ਹਿੰਦੀ ਵਿਚ ਵੀ ਪੜ੍ਹੇ ਗਏ। ਇਕ ਭਾਗਲਪੁਰ ਦੇ ਰਾਕੇਸ਼ ਰੋਸ਼ਨ ਦਾ 'ਰਿਗਵੇਦ ਮੇਂ ਵਿਗਿਆਨ ਔਰ ਤਕਨੀਕ' ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸੀ ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ ਮੇਰੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਪਵਨ ਕੁਮਾਰ ਦਾ, ਭੱਟਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨਾਲ। ਖੁਸ਼ੀ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਹਿੰਦੀ ਭਾਸ਼ੀ ਵੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਰੁਚੀ ਦਿਖਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਾਂਤਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸੰਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਮਾਧਿਅਮ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਸੰਕੋਚ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਪਰ ਹਰੇਕ ਨੂੰ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਕੋਈ ਵੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਰਤੇ ਇਹ ਧਿਆਨ ਰੱਖਣਾ

ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੁਝ ਨਵਾਂ ਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਕਹਿਣ ਦੇ ਲੋਭ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਅਰਥ ਨਾਲ ਅਨਰਥ ਨਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹੋਈਏ।

ਅੰਤ ਵਿਚ ਇਕ ਵਾਰ ਮੈਂ ਫਿਰ ਇਸ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਵਾਈਸ ਚਾਂਸਲਰ ਸਾਹਿਬ, ਰਜਿਸਟਰਾਰ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਜਾਬ ਇਤਿਹਾਸ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ ਦੇ ਸਮੂਹ ਸਟਾਫ਼, ਕਾਨਫਰੰਸ ਦੇ ਡਾਇਰੈਕਟਰ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਤਹਿਦਿਲੋਂ ਧੰਨਵਾਦ ਕਰਦੀ ਹਾਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਕਾਨਫਰੰਸ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਗ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਗੀ ਦਾ ਅਵਸਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਸਾਥੀਆਂ ਦੀ ਆਓ-ਭਗਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਕੋਈ ਕਮੀ ਬਾਕੀ ਨਹੀਂ ਛੱਡੀ। ਮੈਂ ਆਪ ਸਭ ਨੂੰ ਕਾਨਫਰੰਸ ਦੀ ਸਫਲਤਾ ਤੇ ਵਧਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹਾਂ ਅਤੇ ਅਗਲੀ ਕਾਨਫਰੰਸ ਲਈ ਸ਼ੁਭ-ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਅਰਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹਾਂ।

A STUDY OF THE ORTHODOX SECTS OF INDIAN BUDDHISM WITH SPECIAL REFERENCE TO SARVASTIVADINS

S.M. Haldhar*

The Buddha's sayings and their commentaries were handed down orally from teachers to disciples. In the Mahaparinibbanasutta the teacher apprehended that his sayings might suffer distortion and so he cautioned his disciples about the four ways in which his instructions were to be verified. About a hundred years after his passing differences arose among the monks about the actual words of the teacher and their interpretation once the monks took liberty of bringing dissensions to the Sangha, they went on multiplying till the number of sects reached the figure of eighteen in the second and the third centuries after the Buddha's death. The first dissension was created by the Vajjian monks of Vaisali. It is stated in the Vinaya (Cullavamsa) and in the Ceylonese chronicles that the second Council was held at Vaisali a century after the Buddha's *parinirvana* to discuss the breach of the ten rules of discipline (*dasa vathuni*) by the Vajjian monks.¹

The decision of the Council was in favour of the orthodox monks. The Vajjians refused to obey the decision of the majority and were expelled from the Sangha. The monks who would not subscribe to the orthodox views convened another Council, in which ten thousand monks participated. Indeed, it was a great congregation of monks (Mahasangili) for which they were called the Mahasanghikas, as distinguished from the orthodox monks. The Theravadins (Sthaviravadins), S. Beal writes, "because in the assembly both common folk and holy personages were mixed together, it was called the assembly of the great congregation."² All the seceders unanimously agreed to abide by the historic decision of their Council. They were convinced that their decision was in conformity with the teachings of the Great Master and claimed more orthodoxy than the Theravadins. Thus occurred the first schism in the Sangha which accounted for the origin of the two sects—the Theravada (Sthaviravada) and the Mahasanghika in the early Buddhist Sangha. This split went on widening and in the course of time several sects came into existence out of those two primitive schools.

*Senior Fellow, ICHR, Department of Buddhist Studies, University of Delhi, Delhi-110007.

1. Bapat, *2500 years of Buddhism*, Publication Division, New Delhi, 1997, pp. 36-37.

2. *Records of the Western Countries*, Vol. I.

In the history of the succession of schools, it is found that the first schism in the Sangha was followed by a series of schisms leading to the formation of different sub-sects, and in the course of time eleven such sub-sects arose out of the Theravada while seven issued from the Mahasanghikas. Later, there appeared other sub-sects also. All these branches appeared one after another in close succession within three or four hundred years after the Buddha's *parinirvana*.

There are different authorities, such as the tradition of the Theravadins, Sammitiyas, Mahasanghikas and subsequently the Tibetan and Chinese translations which give accounts of the origin of different schools. A French scholar, M. Andre Bareau has recently arrived at a fairly correct conclusion, on the basis of the information available in different traditions.³

In this paper I am to give an account of only Sarvastivadins. Sarvastivadins unlike Theravadins adopted Sanskrit for their literary medium. However, they were closest to Sthaviravadins. With the decline of the Sthaviravadins in India, the Sarvastivadins bore the brunt of the battle against the Mahayanists. Acharya Vasubandhu, the writer of the *Abhidharmakosa* was a great champion of this school before he was converted to Mahayanism under the influence of his brother Asanga. This school flourished in India in the Punjab and the North-West Frontier Province (now in Pakistan). King Kaniska (1st century A.D.) was its great patron. The belief that all things exist, *Sarvam asti*, advocated by this school goes back to the Samutta-Nikaya⁴ where the expression *Sabbhamatthi* occurs. It is this belief that has given the school its name. The Sarvastivadins were the realists among the Buddhists. They believed that it was not only the things in the present that existed, but also the things in the past and future which were in continuity with the present. Like the Vatsiputrias, the Sammitiyas and some of the Mahasanghikas, they revolted against the dominance of the Arhats who had attained a position of unsurpassed eminence among the Sthaviravadins. They maintained that an Arhat was subject to fall or retrogression, while, curiously enough, they maintained at the same time that in *srotapanna* or an individual in the first stage, was not liable to such retrogression. They also said that a continuous flow of mind might amount to concentration (*Samadhi*) of mind. This school denied the transcendent powers ascribed to the Buddha and the Bodhisattva by the Mahasanghikas. It was their faith that holy life was possible for gods and that even heretics could have supernatural powers. They believed in *antara-bhava*, an interim existence between this life and the next. They maintained that the Bodhisattvas were still ordinary people (*prthag-jana*) and that even the Arhats were not free from the effects of past actions and still had something to learn. They believed in *Nairatmya*, the absence of any permanent substance in an indi-

3. Les Sectes Bouddhiques de Petit Vehicule, Saigon, 1955.

4. S. W., 15; also of M. I, 3.

vidual though they admitted the permanent reality of all things. Like the Sthaviravadins, they believed in the plurality of elements in the universe. According to them, there were seventy five elements, seventy two of them Samskrta, compounded and three asamskrta, uncompounded, which were *akasa* or space, *Pratisankhya nirodha*, or cessation through knowledge, and *apratisankhya-nirodha* or cessation, not through knowledge, but through the natural process of the absence of required conditions. The seventy-two Samskrta dharmas were divided into four groups: *rupa* or matter which was held to be of eleven kinds, including one called *avijnapati-rupa*, unmanifested action in the form of a mental impress; *Citta* mind, forty sex mental concomitants (*Citta-samprayukta dharmas*) and fourteen dharmas which were not connected with mind (*Citta Vipratyukta*) the last being a new class of forces which were not classed as a mental or material, although they could not be active without a mental or material basis. These seventy-five elements were linked together by casual relations, six of which were dominant (*Hetu*) and four subsidiary (*Pratyaya*). Some of the followers of this school were also called the *Hetuvadins*.

REFERENCES

1. *The History and Culture of the Indian People*, Vol. II (Bhartiya Vidyabhavan, 2nd Edition, 1953).
2. T. Watters, *On Yuan Chwang's Travels in India*, Vol. I, London, 1904-5.
3. E.J. Thomas, *History of Buddhist Thought*, London, 1933.

A STUDY OF INSCRIPTION FROM BAUND KALAN, CHARKHI DADRI (HARYANA)

* Yasvir Singh

** Ravinder Kalkal

The local or regional history is one of the most important trends emerging in Indian History. Recent researches demonstrate that for a proper appreciation of Indian History the regions must be a central focus.¹ The significance of the regions can be simultaneously accepted while emphasising the all India socio-political and economic processes. Regions² are not only a matter of geography but something significantly more. These are definable territories in which humans and nature combined to produce differentiating characteristics for demarcating them from each other. Archaeology is one of the most prominent tools to reconstruct the regional history. Archaeological sources are used for corroborating the facts and sometimes these even shed new light on the particular period of hitherto unknown. There is a low tendency of interpolations in archaeological sources, so these are more reliable.

In the present paper an attempt has been made to throw light on the medieval history of Charkhi Dadri region in particular and history of eastern Punjab (Haryana) in general with the help of an inscription from Mahadev temple, Baund Kalan³. Charkhi Dadri region is very rich as far as the various sources of history are concerned. A lot of archaeological and literary material is available in the region which can throw welcome light on the ancient, medieval and modern history of eastern Punjab (Haryana). The above said inscription is on the wall of a Shiv temple at village Baund Kalan which is 24 km. from Charkhi Dadri. It is of Mughal period. It has twenty four lines in Devanagiri script some of which are illegible. It is dated as year 1650 Vikrami (1592 AD). The original text of this inscription is as follows :

1. पूर्णा सम्वत् 1650 वर्षे फाल्गुन मासे.....होलिका दि
2. ने बुधवासरे रेवति नक्षत्रे.....सकल मंडला

*Lecturer in History, JVMGRRPG College, Charkhi Dadri (Bhiwani).

**Research Scholar, Choudhary Charan Singh University, Meerut.

1. B.P. Sahu, "Brahmanical Ideology, Regional Identities and the Construction of Early India," Presidential Address, *Punjab History Conference 33rd Session*, Patiala.
2. See, B.D. Chattopadhyaya, Presidential Address, *Punjab History Conference*, 1965.
3. Singh, Yasvir, *Archaeology and History of Charkhi Dadri Block Ist*, M.Phil. Dissertation, M.D.U., Rohtak, 1990-91.

3. धिपति महा प्रतापि पात महि श्री अकबर राजो समिस्तु.....हिता
4.
5.
6.नागपुर वास्तुकार श्री माल जाति मुख्य.....अतः
गोत्रय
7. व्यवहार मुख्य संधपति देव दत्त भार्या धम्मोत्त कुक्षिरत्न सद्
8. राज्य अधिपति श्री अकबर प्राप्ता प्रोढ प्रसाद सार.....
9.व्यंहरि सला.....संधपति.....
10. तत् पुत्रस्य सं. इ इराज सं. अजयराज सं. सामीदास सं. यू राज पुत्र सं.
नू
11. हड़ महत्र सं. अजय राज पु. सं. विमलदास वंश गोपाल सं. सामीदास
12. पुत्र सं. जगजीवन पु. सं. वरभुज सं. जगजीवन सं. कवरा सं.
13. दयालदास सं. मोहनदास.....समस्त कुटुम्बस्य श्रेयो.....निज
पुण्य
14. हित.....प्राचीन प्रासादास्या.....
15. दानं प्रतिष्ठाप्य.....दि महा.....
16.पति वन्या लज्जो नाम्या श्री महावीर.....
17. प्रतिमाया प्रादशाकार श्री हरि.....
18.विजयासन गणाधिराज सडि
19. ष्य शिष्य.....हर्ष सुधीरेनताक्षयो गृह निज गृहम प्रति
20. ष्ठतिस्म। संधाधीश्वर.....
21. गयानामवती स्वकीयव सुता प्रण्योक्ता प्राप्यो प्रासाद
22.
23.
24. श्री संघस्य श्री सर्वत्रः

The Translation of the Inscription

The inauguration of the temple of Lord Shiva was held on 1650 Vikrami (1592 A.D.) month Falgun, day of Holi on Wednesday in *Revti Nakshtra*. It was completed with the grace of Maha Mandla dhipati 'Akbar the great' for the welfare of the society. It was constructed by the wife of an architect of Nagpur named Dev Dutt who was of Shrimal caste and he was the head of his caste (Sanghpati). With the inspiration of 'Akbar the Great' Dev Dutt donated his ancestral old palace to the deity. It was converted into a temple. This work was done on the occasion of birth of a son named Mohandass. This donation was granted for the religious benefits to Ehraj, Ajay, Raj, Samidas.....Raj,

Nuhad, Ajay Raj S/O Vimal Dass, Vass Gopal, Samidass S/O Jagjiwan S/O Varbhu, Kawra, Dayaldas and for all family members. One old place was donated.....(to some one). In that place idol of Mahavir was established which was given to her daughter (?) was married to a disciple of Gana Dhiraj Sandi (Jain Muni) (?) named Sudhir and they were settled in his house. The sangh swami sent two sons of Lajja (Sarmadhwal, Maskshayash?) with their sister Gaya after giving them religious sermons for preaching the Dharam.

.....
 This inscription was inscribed by one of these sons. (?)

The sangh is adorable everywhere (Jain Sangh) (?)

Importance of Inscription

After the second battle of Panipat 1526 A.D./East Punjab (Haryana) became a part of Akbar's Empire.⁴ Akbar divided his kingdom into Subas, Sarkars and Parganas. The whole of Bhiwani District was mostly in Sarkar of Hisar Firoza.⁵

Prof. K.C. Yadav⁶ and H.A. Phadke⁷ are of the view that the Dadri was a Pargana and it was included in Delhi Sarkar. The present inscription clearly shows that Charkhi Dadri area was a part of Akbar's Kingdom in Samvat 1650 (1592 A.D.). This fact is also confirmed by the coin of Akbar found from nearby village Norangwas Rajputan⁸ in Charkhi Dadri Tehsil.

The inscription shows that during Mughal period the population of region consisted of *baniyas* (Vaishya) also. Shrimal is a stock of Vaishyas. This is interesting to add that Thakur Pneru an officer of mint and treasury of Alauddin Khalji also belonged to the Shrimal stock⁹. *Baniyas* had good relation with Mughal rulers because they were the channel between common people and the rulers. They give money to the people on interest so that they were able to pay taxes to the Government.¹⁰ The inscription throws light on the celebration of festivals among Hindus and Holi was one of them. It can be very helpful for the jantri of the period by giving indications of Revati Nakshatra and Wednesday. It also shows that some Baniyas were indulged in architecture.

From the inscription the ancestrallines of Dev Dutt can also be studied. It can also be postulated that the system of *Dan* on religious festivals also form

4. Yadav, K.C., *History of Haryana*, Vol. II, p. 75.

5. *Bhiwani District Gazetteer*, p. 33; Abul Fazl, *Ain-I-Akbari*, Vol. II, 1949, pp. 298-300.

6. Yadav K.C., *op. cit.*, p. 78, Table 5.3.

7. Phadke H.A., *Haryana Ancient and Medieval*, p. 147.

8. Rajiv, *Archaeology and History of Charkhi Dadri Block-II*, M.Phil. Dissertation, M.D.U. Rohtak, 1996-97.

9. Phadke, H.A., *op. cit.*, p. 214.

10. Yadav, K.C., *op. cit.*, p. 168.

a part of Hindu social life during Mughal period. The inscription throws welcome light on the socio-religious conditions of Haryana during Mughal period. It clearly shows that Savism and Jainism were prevalent in the region. It is very interesting to say that Devdutt was a follower of Shiv while his daughter (?) Lajja was married to a pupil of Jain Muni who was a Sangpati. It may be postulated that inscription was brought here from somewhere else because it is also related with Jainism and nearby village of Ranila. Jain sculptures are found or there was a Jain temple at this place and after some time it was converted into a Hindu temple of Shiv. Whole of these queries can be resolved if we can able to read the last three lines of inscription and some unidentified words in between. So inscription throws the welcome light on the socio-religious and political history of the region of Mughal Period.

SOME NOTES ON MUGHAL ASSIGNMENT SYSTEM: A CASE STUDY OF JAGIRS IN PUNJAB DURING AKBAR'S REIGN

Bal Krishan*

The Mughal State even today, a century and a half after the exile of its last ruler Bahadur Shah-II to Rangoon, is still an active field of research in pre-colonial Indian history. What after all was 'the Mughal State'? Leviathan or paper tiger? Inexorable instrument of political and fiscal centralization, or mere carapace? Conquest-state or proto-national entity.

In the past three decades a number of interpretations have been offered on the nature of the Mughal empire. These interpretations are based principally on the *mansabdari*¹ and *jagirdari* systems, introduced during the reign of Akbar. Mughal empire which outstripped in sheer size and resources its two rival early modern Islamic empires—Safavid Persia and Ottoman Turkey, was organized on the basis of the innovative institution of the *mansabdari* and *jagirdari* systems. It was this systems which generated the centripetal tendencies in linking the remote areas with the heart of the empire, the Emperor.

The analysis of the structure and functioning of the *jagirdari* system is an extremely important theme of research, because of the centrality of the institution in the Mughal political edifice. The organization of *jagirs* and its distribution played a key role in the political evolution of the Mughal empire as it defined the relationship between the king and the nobles, determined the latter's fortune and had a close bearing on economic production. The *jagirdari* system evolved in the time of Akbar really formed the bedrock of the Mughal

*Government College, Shimla-6.

1. A large volume of work has been done by scholars about *mansab* and *mansabdari* system, all of which need not be mentioned here. Major works, however, can be referred to Abdul Aziz, *The Mansabdari System and the Mughal Army* (Idarah-I Adabiyat-i Delhi, Delhi, 1972); M. Athar Ali, *Mughal Nobility Under Aurangzeb* (Oxford University Press, Delhi, 1997); W.H. Moreland, 'Rank (*mansab*) in the Mughal State Service', *Journal of Royal Asiatic Society* (London, 1936); Shireen Moosvi, 'Evolution of Mansab System Under Akbar Untill 1596-7', *Journal of Royal Asiatic Society* (London, 1981); Irfan Habib, 'Mansab System, 1595-1637', *Proceedings of the Indian History Congress* (Patiala Session, 1967), and 'Mansab Salary Scale Under Jahangir and Shahjahan', *Islamic Culture* (1985); A.J. Qaisar, 'Note on the Date of Institution of Mansab Under Akbar', *Proceedings of the Indian History Congress* (Delhi Session, 1961).

government system. The structure, organization and the functioning of the *jagirdari* system under Mughals has deservedly drawn much attention of many scholars ever since the pioneer work of W.H. Moreland.² But the *jagirdari* system under Akbar has, however, not been studied so far except recently by Iqtidar Alam Khan.³ No valuable attention has been paid by other scholars about evolution phase of *Jagirdari* system under Akbar, when the system was evolving and had not yet been standardized, it presented a different picture from the fully developed Mughal assignment system.

I

During Mughal period, for the sake of administration the entire land of the empire was divided into two administrative categories, the *Khalisa Sharifa* (crown land) and the *jagirs*.⁴ *Khalisa Sharifa* was the land, the revenues of which were kept aside for the imperial use and establishment. I here also do not agree with Stephen P. Blake that Mughal policy of dividing the realm into *khalisa* and *jagirs* (the household lands and the assignable lands) as a mean to control a large part of the state revenue personally, which is typical sign of a patrimonial-bureaucratic ruler.⁵ But the revenue from *khalisa* was not meant only for the personal use of the emperor and his household. Out of this he paid his own troops, artillery men, attendant, etc., and the *naqdi* officers.⁶

Under the Mughals the officials could be employed either on military duties or in civil administration. Mughal officers at any particular time could be divided into two groups: the *tainat-i-rakab*, or those who were stationed at the court; and the *tainat-i-subajat*, or those who were posted in the provinces.

2. Major works referred are W.H. Moreland, *The Agrarian System of Moslem India* (Oriental Book, Reprint, Delhi, 1968); Nurul Hasan, *Thoughts on Agrarian Relations in Mughal India* (Delhi, 1973); Irfan Habib, *Agrarian System of Mughal India* (Oxford University Press, Delhi, 1999); Noman Ahmad Siddiqui, *Land Revenue Administration Under the Mughals, 1700-1750* (Bombay, 1970); M. Athar Ali, *Mughal Nobility Under Aurangzeb*; Satish Chandra, *Medieval India: Society, the Jagirdari Crisis and the Village* (Orient Longmans, Delhi, 1982).
3. Iqtidar Alam Khan, 'The Mughal Assignment System During Akbar's Early Years, 1556-1575', in Irfan Habib (ed.), *Medieval India : Research in the History of India, 1200-1750* (Oxford University Press, Delhi, 1992), pp. 62-128. Even this work also deals with the early years of Akbar's reign.
4. M. Athar Ali, *The Mughal Nobility Under Aurangzeb*, p. 74; Irfan Habib, 'Agrarian Relation and Land Revenue', in Tapan Ray Chaudhuri and Irfan Habib (ed.), *The Cambridge Economic History of India, c1200-c1750*, Vol. I (Cambridge University Press, Delhi, 1982), pp. 240-41.
5. Stephen P. Blake, 'The Patrimonial-Bureaucratic Empire of the Mughal', *Journal of Asian Studies*, Vol. XXXIX, No. I, November 1979, pp. 77-94.
6. See also for a rebuttal of the view of Blake, Athar Ali, 'The Mughal Polity—A Critique of "Revisionists" Approaches', *Proceedings of the Indian History Congress* (Delhi Session, 1991-92), II, pp. 302-3; also Sayed Ali Nadeem Rezavi, 'The Empire and Bureaucracy: the case of Mughal Empire', *Proceedings of the Indian History Congress* (Patiala Session, 1998), pp. 361-76.

Most of officials spent their career either in a court post or in attendance at court, in a post in the provinces, or in transit between court and a post. Officers rarely received permission to be anywhere else except these posts.⁷ The officers engaged in this service were entitled to receive an income, defined exactly in money, corresponding to his rank. The actual payment might be made either in cash from treasury, or by assignment of revenue of a specific area of land from which they were entitled to collect the land revenue and all other taxes imposed or sanctioned by the emperor. A partial payment of both these methods was another means by which a *mansabdar* could receive his dues.⁸ It was the emperor to decide whether any *mansabdar* would receive his pay in cash or in *Jagir*.

Under Akbar the bulk of the imperial territory was assigned as *jagirs* to nobles in lieu of their services. The officers often preferred to get their dues in the form of *jagir*, because they tried to collect more than the amount that was actually sanctioned to them. About the size of *jagir* land under Akbar, Badauni says, 'the whole country with exception of those land held immediately for the *Khalisa*, were held by the *amirs* as *jagirs*'.⁹ According to Moreland, about 7/8 of the whole territories were in the hand of the assignee.¹⁰ Shireen Moosvi argues that between 67 to 76 percent of the area under Akbar was given out as *jagirs*.¹¹

The areas whose revenues were thus assigned by the emperor were known in the Mughal empire as *jagirs*¹² and *tuyuls*¹³, though sometimes the

7. Departure from posts without permission, even to go to court was an offence. Flight from court also constituted rebellion. Douglas E. Streusand, *The Formation of the Mughal Empire* (Oxford University Press, 1989), pp. 145-46.

8. For one of such case see Abul Fazl, *Akbarnama*, H. Beveridge (tr.), (Low Price Publication, New Delhi, 1998), 3 Volumes, see Vol. III, pp. 998-99.

9. Abdul Qadir Badauni, *Muntakhab-ut-Tawarikh*, 3 Volumes, Translation of Vol. I by E.S.A. Ranking; Vol. II, W.H. Lowe and Vol. III, T.W. Haig (Idarah-i-Adabiyat-i Delhi, Delhi, 1973). See Vol. II, p. 193.

10. W.H. Moreland, *Agrarian System of Moslem India*, p. 75.

11. Shireen Moosvi, *The Economy of the Mughal Empire c. 1595 - A Statistical Study* (Oxford University Press, Delhi, 1987), p. 197.

12. *Jagir* is a compound of two Persian words and should strictly be, though was not, spelt *jai-gir*. Literally, it means "one holding or occupying a place". *Bahar-i-Ajam*, the great Persian dictionary offers the following definition of its sense, "tract of land, which kings, confer upon nobles and *mansabdars*". See Munshi Tek Chand, 'Bahar', *Bahar-i-Azam*, 1739-40 A.D., Lithographed, Nawal Kishore Press, Lucknow, 1916. In Stringass, the term *jagir*, which by the end of the sixteenth century came to be accepted as the standard term for revenue assignments, is actually a shortened form of the Persian *jaygir* meaning 'possessing, occupying a place, fixing a habitation, making a settlement'. Stringass, *Persian-English Dictionary* (Reprint, Munshiram Manohar Lal, Delhi, 1973).

13. The author of *Mirat-ul-Istilah*, make a distinction between the sense of *tuyul* and *jagir*.

[contd. on next page]

term *iqta*¹⁴ used in the Delhi Sultanate, was also employed. The assignees were known as *jagirdars*, occasionally also as *tuyuldars* and *iqtadars*. Actually such a system of granting land or revenue of land to officers had been in vogue for centuries, in European as well as Asian countries. According to K.M. Ashraf, 'the system of assignment in the form which it came to India was first designed by the *Calipha* Muqtadir'.¹⁵ In the Delhi Sultanate as also in the regional states which succeeded it during the fifteenth century, but most prominently during the Mughal period, the appropriation of the agricultural surplus and its orderly distribution amongst the different segments of the ruling class was conducted mainly by an elaborate system of revenue assignment introduced in India originally by the Ghorians.¹⁶ Mughal *jagir* traces its institutional lineage back to the Islamic *iqta* or fief in India. After conquering India Turkish rulers parcelled out tracts of land of varying size -some as large as a province to be administered by their nobles and generals as the need arose.¹⁷ These *iqtadars* were responsible for maintaining order and collecting taxes within their domains. After meeting necessary expense any surplus funds were to be returned to the central treasury.¹⁸ In theory, *iqtadars* held their *iqtas* at the pleasure of the ruler. In practice the dynastic shifts and political turmoil permitted *iqtas* to remain with their holders over generations. Under the Lodhis, and to a lesser extent, the Surs, the Afghan nobility held fiefs that

[contd. from last page]

According to him, the former was used for assignments held by Princes of the royal blood and the latter for those held by *mansabdars*. Anand Ram Mukhlis, *Mirat-ul-Istilah*, translated under the title: *Encyclopaedia Dictionary of Medieval India* by Tasneem Ahmad (Sandeep Publications, Delhi, 1993). But there is no evidence for the existence of such a refinement in the literature of 16th and 17th centuries and both the terms are used there indifferently for all assignments, at least in the time of Akbar.

14. *Iqta* is an Arabic word, almost as old as Islam. It first denoted a piece of landed property received from the state, but gradually came to signify revenue assignments 'in which the state has the real right of property'. F. Lokkegaard, *Islamic Taxation in the Classic Period*, Copenhagen, 1950, 14ff. It was purely in the latter sense that the word was used in the literature of the Delhi sultanate. But by the Mughal period it was used mostly when a formal style was affected and then deliberately to avoid the more mundane word *jagir*. In Mughal India the use of word *jagir* became common than the *iqta*, but the word *iqta* remained a secondary synonym of *jagir*.
15. K.M. Ashraf, *Life and Condition of the People of Hindustan* (Jiwan Prakashan, Delhi, 1970), p. 58.
16. Cited in Iqtidar Alam Khan, *op. cit.*, p. 62.
17. Chingez Khan and Timur also allotted substantial *jagirs* to their nobles, see Sharfuddin Ali Yezdi, *Political and Military Institution of Tamar lane*, Major Davy (tr.), (*Idarah-i-Adabiyat-i-Delhi*, Delhi, 1972), pp. 85-86.
18. J.F. Richards, *The Mughal Empire* (Vol. 1.5 of the New Cambridge History of India), Cambridge University Press, 1998, p. 66.

permitted them local residence, local resources, and local identities.¹⁹ Akbar's innovations reversed this trend. That's why according to Moreland, 'we may fairly treat the accession of Akbar as the opening of a new period'.²⁰ Unlike *iqta*, the *jagir* of the Mughal separated political and administrative responsibility from right of tax collection. A *mansabdar* receiving lands in a salary assignment obtained only the right to collect the taxes assessed on that stipulated area. A *jagir* might consist of fields in a portion of a village, the entire lands of one or more named village or as much as one or even more sub-districts (*parganas*). The *diwan-i-tan* (minister for salaries) matched assessed taxes with the specified salary and allowances of the *mansabdar* and issued an official *jagir* document in multiple copies.²¹

During Mughal, *jagirdari* system relieved the emperor from task of revenue collection and also enable him to extend the boundaries of his empire. There is also some strength in the view that such a policy might have served to bring more area under actual cultivation²², for which *mansabdars* were given incentive. One of the recommendation made by Mir Fattullah Shirazi to Akbar was obviously inspired by the desire to offer some incentive to the *jagirdar* to improve the condition of his charge. 'It was laid down that if any assignee made his *iqta* (*Jagir*) populous (*abad*) and increased its revenue, his rank was to be raised, so that by getting additional pay he might enjoy the fruits of his

19. The Social Distribution of Landed Property in Pre-British India', in R.S. Sharma and V. Jha (ed.), *Indian Society: Historical Problems* (New Delhi, 1977), pp. 294-5; Iqtidar Husain Siddiqui, 'Iqta System under the Lodhis', *Proceedings of the Indian History Congress* (Delhi Session, 1961), pp. 144-49. For other important works on assignment systems before Akbar see, Iqtidar Husain Siddiqui, 'The Agrarian System of the Afghans', in *Studies in Islam*, II (January, 1965), pp. 229-253; see also his 'Wajh-i-Maash Grants under the Afghan Kings (1451-1555)', *Medieval India—A Miscellany*, Vol. II, Bombay, 1972, pp. 19-44; Ahsan Raza Khan, 'Babur's Settlement of his Conquest in Hindustan; *Proceedings of the Indian History Congress*, (Patiala Session, 1967), pt. I, pp. 207-20; W.H. Moreland, 'Shershah's Revenue System', *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, pt. I, 1926, pp. 447-59; S. Nurul Hasan, 'Revenue Administration of the *Jagir* of Sahasram by Farid (Shershah); *Proceedings of the Indian History Congress* (Ranchi Session, 1964), pt. II, pp. 102-7.

20. W.H. Moreland, *Agrarian System of Moslem India*, p. 80.

21. J.F. Richards, *op. cit.*, p. 66.

22. Three historians of Akbar's reign agree that the whole of the land in Akbar's empire was fit for cultivation. Muhammad Arif Qandhari, *Tarikh-i-Akbari*, Text ed. by Sayed Moinuddin Nadwi, Saiyed Azhar Ali and Imtiaz Ali Arshi (Raza Library, Rampur, 1962), p. 131; Khawaja Nizamuddin Ahmad, *Tabaqat-i-Akbari*, Brajendranath De and Baini Prasad (tr. and annotation), (Low price editions, Delhi: Volume I, 1990, Volume II, 1992). See Vol. II, pp. 456. As for the area actually cultivated Nizamuddin Ahmad says, in explanation of the object of Akbar's administrative measures in 1574-75, that "most of the vast, inhabited area of Hindustan was lying uncultivated"; Abul Fazl, *Ain-i-Akbari*, H.S. Jarrett (tr.) Jadunath Sarkar (ed.) (Low Price Publication, Reprint, Delhi, 1994), Vol. II, pp. 5-6.

efforts'.²³

Babur after battle of Panipat distributed assignments to his nobles.²⁴ It has been generally said that Babur, after his victory over Sultan Ibrahim Lodhi and occupation of Agra 'parcelled out the lands and cities of the more settled regions amongst his officers, or *jagirdars*, who levied land-tax from the peasant cultivators, the duties from the merchants and shop-keepers, and the pool-tax from non-Muslims'.²⁵

The revenue assignments made by Babur to his nobles are generally referred to as *wajah* and casually with other synonym viz., *wajah-wa-alufa*, *istiqamat-wa-wajib*, *wajah-wa-istiqamat*.²⁶ Humayun also confirmed the assignments which had been given to nobles by his father, and also granted new assignments to his nobles.²⁷ Jahangir also wrote, "Our ancestors and forefathers were in habit of granting *jagirs* to everyone under proprietary title".²⁸

The term *jagir* and *jagirdar* was replacement of the term *wajah*, *wajahdar* and *wajah-i-alufa*. The assignment of *jagir* in early period of Akbar's reign is still called *wajah-i-alufa*.²⁹ About the term *jagir* Iqtidar Husain Siddiqui had in 1961 suggested that 'the term such as *jagir* and *jagirdar* were adopted only during Akbar's early reign'.³⁰ The word *jagir* occurring in *Tarikh-i-Firuzshahi*, is an obvious misreading for *chakar* (retainers).³¹ The first *farman* so far known, in which the term *jagir* and *jagirdar* adopted for revenue assignments are *farmans* issued by Akbar in favour of Ram Das, the master dyer, in 1559 and 1561, which have been recently translated and reproduced by Irfan Habib.³²

23. Abul Fazl, *Akbarnama*, Vol. III, p. 692. The said argument is also supported in *Tabaqat-i-Akbari*, Vol. II, pp. 456, 560-61 n.

24. Gulbadan Begum, *Humayunnama*, A.S. Beveridge (tr.), (Oriental Books, Reprint, Delhi, 1983), p. 14.

25. Zahir-ud-din Muhammad Babur, *Baburnama*, A.S. Beveridge (tr.), (Oriental Books, Reprint, Delhi, 1979), p. 185.

26. The expression *Wajah-wa-istiqamat* was misread as *Wajah-i-istiqamat* by A.R. Khan and his follower Malhotra, which can lead to a serious errors. Cf. A.R. Khan, 'Babur's Settlement of his Conquest in Hindustan', p. 218; Yog Raj Malhotra, *Babur Nobility and Administration in Hindustan* (ABS Publication, Jalandhar, 1996), pp. 11-15. For correction see Iqtidar Alam Khan, *op. cit.*, pp. 67-68 & n.

27. Gulbadan Begum, *Humayunnama*, p. 25.

28. Nuruddin Muhammad Jahangir, *Tuzuk-i-Jahangiri*, Alexander Rogers (tr.) and H. Beveridge (ed.), (Munshiram Manoharlal, Delhi, Reprint, 1978), p. 23.

29. Saiyid Zaheer Husain Jafari, 'A *Farman* of Akbar, 1558' in Irfan Habib (ed.), *Akbar and His India* (Oxford University Press, Delhi, 1997), pp. 266-69.

30. Iqtidar Husain Siddiqui, *op. cit.*, pp. 145, 148-9 (n.6).

31. Zia Barani, *Tarikh-i-Firuzshahi* (Bib. Ind., Delhi, 1961), p. 40, cited in Irfan Habib, *The Agrarian System of Mughal India*, p. 298n.

32. Irfan Habib, 'Three Early *Farmans* of Akbar, in favour of Ramdas, the Master Dyer', in Irfan Habib (ed.), *Akbar and His India*, pp. 270-87. See also Tarapada Mukherjee and Irfan Habib, 'Akbar and the Temples of Mathura and its Environs', *Proceedings of the Indian History Congress* (Bambolim Session, 1987), pp. 234-48; Saiyid Zaheer Husain Jafari, *op. cit.*, pp. 266-69.

II

The areas taken up for ensuing discussion are those which constituted the British province of Punjab.³³ These therefore, included the entire Mughal *suba* of Lahore and *sarkars* Multan and Dipalpur of *suba* Multan, *sarkars* Hisar-Firuza and Sirhind of *suba* Delhi.³⁴ Although in Mughal documents and chronicles especially of Akbar's reign, references to Punjab almost invariably imply the provincial administrative unit of Lahore.

During Akbar's reign, external invasion from the north-western provinces always haunted the emperor. That is why certain *subas* like Lahore, Kabul and Multan were always assigned to nobles of a high rank. In addition to it when a *jagir* was assigned to a noble in this area, it had to be seen whether he would be able to manage the assigned area effectively, bring more land under cultivation, expand the boundaries of the empire toward Kabul and Sindh, subdue the rebellious nobles and *zamindars* and save the empire from external invasion. If a noble could not fulfil these conditions, his *jagir* was liable to be transferred sooner or later. Punjab area during Akbar's reign was a fertile area and also carried administrative and political importance for the empire. These areas were therefore always assigned as *jagirs* as well as official postings to influential nobles. The case of Hisar-Firuza and Sirhind (in *suba* Delhi) was somewhat different from the other places of Punjab. The revenue of Hisar-Firuza and Sirhind was granted to the royal princes and important nobles of that time. In the early part of Akbar's reign, the said area was assigned as *jagirs* to nobles like Munim Khan entitled *Khan-i-Khanan*, Sher Muhammad Khan Diwana, Khawaja Muzaffar Ali and Nuruddin Muhammad Tarkhan. For the maximum period of times the areas of Hisar-Firuza³⁵ and Sirhind were under imperial control as part of *Khalisa-i-Sharifa*. Apart from Hisar-Firuza

33. For an overview about the geographical description of Punjab following works are helpful, see J.S. Grewal, 'The Historians Panjab', in J.S. Grewal, *Miscellaneous Articles* (Amritsar, 1974), pp. 1-10. This perceptive article examines the multiple connotations that the term 'Punjab' has conveyed over the long term. With the rise of Sikhism, how Punjab came to be defined see J.D. Cunningham, *A History of the Sikhs* (S. Chand & Co., Delhi, 1972), p. 101; Ghulam Muhiyuddin's, *Tawarikh-i-Panjab* and Ganesh Das's, *Char-Bagh-i-Panjab*. Chetan Singh's work is also very helpful for recreating the geographical description of Punjab during Mughal period. See Chetan Singh, *Region and Empire: Panjab in the Seventeenth Century* (Oxford University Press, Delhi, 1991), pp. 12-22.

34. To enrich understanding on *Jagir* assignments of this region, I included the whole *suba* of Multan including Sindh in this paper. Although after annexation, Sindh was given the status of a *suba* with five *sarkars*, namely Thatta, Chachgan, Nasarpur, Chakarhala and Siwistan (Sehwan). But in the *Ain*, Thatta is not formally treated as a separate *suba*. It was deemed a *sarkar* of the *suba* of Multan. Abul Fazl, *Ain-i-Akbari*, Vol. II, pp. 338-42.

35. Abul Fazl, *Akbarnama*, II, pp. 293-94.

and Sirhind, the areas of Lahore, Multan,³⁶ port Lahri-Bandar³⁷ (in Sindh) and some part of Nagarkot³⁸ (Bari Doab) also remained under *Khalisa* in different points of times.

In theory, the location of *jagir* bore little relationship to the official posting or service of the holders. In practice, however, the system tended to assign *jagirs* either within or adjacent to the province of postings. Another consideration which had to be kept in view when transferring and assigning *jagirs* was that the *jagirdars* should be competent to manage such areas as were assigned to them.

At the time of Humayun's death (January 1556), the Mughal empire appeared to be divided into seven or eight military zones, commanded by leading nobles from their headquarters at Kabul, Qandhar, Lahore, Multan, Delhi, Agra, Etawah, Kalpi, Kol and Sambhal. Within these military zones, there existed smaller charges held by nobles placed in a subordinate position to the commanders (*hakims*) of larger territories. Side by side with military commands and charges there also existed revenue assignments (*jagirs*) of the individual nobles. The *jagir* (revenue assignments as distinct from military-administrative charge) of a high noble covering a number of contiguous *parganas*, some times even *sarkars* would mostly be located within the territory controlled by him. Administrative charge of a high noble would always be extended much beyond that of his revenue assignment. On the other hand, in the case of an ordinary noble holding charge of a *sarkar* or *pargana* in a subordinate position to a high noble, we also have many evidences which suggest that the confines of his *jagir* often conformed to the territory of his charge. In 1556 A.D. Tardi Beg administered the entire territory of Delhi, which extended over a number of surrounding *sarkars*, and his own *jagir* was located in Mewat³⁹ (south-east *sarkar* of Delhi) and Narnaul *sarkar* apparently comprised the military charge as well as revenue assignment of one of Tardi Beg's subordinate, Majnun Khan Qaqshal.⁴⁰ In the same year, Sambhal was under the charge of Ali Quli Khan Uzbek (entitled *Khan-i-Zaman*), his *jagir* was also within the *sarkar* of Sambhal with its surrounding region.⁴¹ In the

36. Abdul Qadir Badauni, *Muntakhab-ut-Tawarikh*, II, p. 417; *Akbarnama*, III, p. 1041; Muhammad Arif Qandhari, *Tarikh-i-Akbari*, An annotated translation with introduction by Tasneem Ahmad (Pragati Publication, Delhi, 1993), p. 232.

37. Abul Fazl, *Akbarnama*, III, p. 986.

38. In 1570s some part of Nagarkot was seized and included in the *Khalisa*. See J. Hutchinson & J. Vogel, *History of the Panjab Hill States* (Department of Language and Culture, Shimla, 1982), Vol. I, pp. 73-74, 146; A.R. Khan, *Chieftains in the Mughal Empire During the Reign of Akbar* (Indian Institute of Advanced Study, Shimla, 1977), p. 42.

39. Abul Fazl, *Akbarnama*, Vol. II, p. 25.

40. Abul Fazl, *Akbarnama*, Vol. II, p. 36.

41. Abul Fazl, *Akbarnama*, Vol. II, pp. 25, 46-47, 71; Muhammad Arif Qandhari, *Tarikh-i-Akbari*, p. 75.

end of 1556 A.D., Sikandar Khan (entitled *Khan-i-Alam*) was ordered to assist the Khizr Khawaja Khan against Sikandar Sur in Punjab, simultaneously the *jagir* of Sialkot within the region of his posting was allotted to him.⁴²

In March 1557 A.D., Bahadur Khan was made *hakim* of Multan and was ordered to give a lesson to the Baluchis of the neighbourhood of Multan, who had raised revolt in that areas, The *jagir* of Multan (which was held by Muhammad Quli Khan Barlas) was now given to Bahadur Khan.⁴³ In 1557 A.D., *hukumat* of Lahore was entrusted to Husain Khan Turkiyah. It does not mean that whole revenue of *suba* Lahore was given to him. His personal *jagir* or revenue assignment comprised only a part of the total estimated revenue of *suba* Lahore.⁴⁴ A similar arrangement seems to have existed in Kabul. While overall military-administrative charge of *sarkar* Kabul rested with Munim Khan, but not all the revenues of Kabul were under his control. His personal *jagir* or revenue assignment comprised only a part of the total estimated revenues of *sarkar* Kabul. Several places located within the Kabul *sarkar* are known to have been held as *jagirs* by nobles serving as Munim Khan's subordinates. In this connection mention may be made of Mir Hashim's *jagir* comprising Kahmard, Ghorband and Zuhak,⁴⁵ or of Khawaja Jalaluddin Mahmud holding the *hukumat* of Ghazni.⁴⁶

In 1560 A.D., Shamsuddin Muhammad Khan *Atgah* was made governor of Lahore. His brothers Mir Muhammad *Khan-i-Kalan*, Qutubuddin Muhammad Khan and Sharif Khan *Atgah* and son *Khan-i-Azam* Mirza Aziz Koka constituted the *Atgah Khayl* means foster family (Shamsuddin Muhammad Khan *Atgah* had been the husband of Akbar's nurse Jiji Anga). All four men held *jagirs* in the Punjab upto 1568. During the governorships of Shamsuddin *Atgah* and Mir Muhammad *Khan-i-Kalan*, other important *jagirdars* of Punjab were Mahdi Qasim Khan, Jan Muhammad Bihsudi, *Raja* Kapur Deo, *Raja* Ram Chand, Hasan Sufi Sultan, Fazil Muhammad Khan and Kamal Khan Gakkhar.⁴⁷ In the year 1560 A.D., Sher Muhammad Diwana held *jagir* of Bhatnair⁴⁸ (Hisar-Firuz). In September 1568 A.D., Akbar transferred the *Atgah Khayl jagirs*

42. Abul Fazl, *Akbarnama*, Vol. II, p. 74.

43. Abul Fazl, *Akbarnama*, Vol. II, pp. 83-84, 94. Muhammad Quli Khan Barla's *jagir* was transferred to Nagor.

44. Abul Fazl, *Akbarnama*, Vol. II, pp. 96-97.

45. Abul Fazl, *Akbarnama*, Vol. II, p. 30.

46. Abul Fazl, *Akbarnama*, Vol. II, p. 85.

47. Abul Fazl, *Akbarnama*, Vol. II, pp. 143, 167, 177, 299; Bayazid Bayat, *Tazkira-i-Humayun-wa-Akbar*, text ed. by Hidayat Husain (Bib. Ind., Calcutta, 1941), p. 270.

48. Abul Fazl and Badauni call it Tabranda, while Nizamuddin Ahmad say Tabarhindha. See Abul Fazl, *Akbarnama*, Vol. II, pp. 166-67; *Muntakhab-ut-Tawarikh*, Vol. II, p. 34; *Tabaqat-i-Akbari*, Vol. II, p. 243, though it is Bhatnair or Bhatinda. See Abdul Baqi Nihawandi, *Maasir-i-Rahimi*, text ed. by M. Hidayat Husain, 3 Volumes (Bib. Ind., Calcutta, 1940). See Vol. I, p. 674.

from Punjab except Khan Azim Mirza Aziz Koka's *jagir* of Dipalpur. Akbar assigned *jagirs* to his foster-uncles in different regions. *Khan-i-Kalan* received Sambhal, Qutubuddin Muhammad Khan became *Jagirdar* of Malwa and Sharif Khan received Qanauj.

Akbar considered the removal of the *Atgah* families' *jagirs* from the Punjab, his greatest accomplishment.⁴⁹ In 1568 A.D. Mir Muhammad *Khan-i-Kalan* was succeeded by Husain Quli Khan as governor of Lahore. Husain Quli Khan and his brother Ismail Quli Khan's *jagirs* were also shifted to the place of their postings in *suba* Lahore.⁵⁰ They held these *jagirs* in Punjab at least for seven years between 1568-1575 A.D. It was during Husain Quli Khan's tenure that a campaign was conducted against Jai Chand of Nagarkot and latter's territory was granted by Akbar as *jagir* to Birbal.⁵¹ But some time later it aroused vehement opposition by local ruler. Akbar then handed over Nagarkot back to the chief and a treaty was entered into between the imperial court and the *Raja*.⁵² After death of Munim Khan *Khan-i-Khanan*, Husain Quli Khan's official posting was transferred to Bengal along with his *jagir*.⁵³ Among other important *jagirdars* of Punjab after *Khan-i-Zaman* was Mirza Aziz Koka.⁵⁴ In 1571 A.D., Akbar also paid a visit to the house of Mirza Aziz Koka *Khan-i-Azam* on his request at Dipalpur. Mughal emperors very rarely visited their nobles. It was the highest honour which a noble could ever dreams.⁵⁵

Another family that became very powerful in Punjab after *Atgah Khayl* was family of Bhagwan Das, the Kachhawa ruler of Amber. After appointment of Bhagwan Das as governor of Lahore, large number of Kachhawa's *jagirs* were also assigned in this area.⁵⁶ It was Bhagwan Das who was sent to receive

49. Bayazid Bayat, *Tazkira-i-Humayun-wa-Akbar*, p. 253; *Akbarnama*, Vol. II, pp. 86-88; *Tabaqat-i-Akbari*, Vol. II, pp. 351-52; *Muntakhab-ut-Tawarikh*, Vol. II, p. 109.

50. Abul Fazl, *Akbarnama*, Vol. III, pp. 52, 55, 61-62; *Tabaqat-i-Akbari*, Vol. II, pp. 352, 396-98; *Muntakhab-ut-Tawarikh*, Vol. II, pp. 164-65; *Tarikh-i-Akbari*, pp. 171, 194.

51. For detailed description of Kangra campaign, see Abul Fazl, *Akbarnama*, Vol. II, p. 538; *Muntakhab-ut-Tawarikh*, Vol. II, pp. 164-65; *Tabaqat-i-Akbari*, Vol. II, pp. 398-401.

52. Abul Fazl, *Akbarnama*, Vol. III, p. 52. See also A.R. Khan, *Chieftains in the Mughal Empire During the Reign of Akbar*, pp. 57, 114; S. Inayat A. Zaidi, 'Akbar and the Rajput Principalities Integration into Empire', in Irfan Habib (ed.), *Akbar and His India*, p. 18.

53. Nizamuddin Ahmad, *Tabaqat-i-Akbari*, Vol. II, pp. 481, 483.

54. Abul Fazl, *Akbarnama*, Vol. II, 528; *Muntakhab-ut-Tawarikh*, Vol. II, p. 137; *Tabaqat-i-Akbari*, Vol. II, p. 364.

55. For a more detailed exposition of such visits, see my unpublished Ph.D. thesis, 'Jagirdars in the Mughal Empire During the Reign of Akbar', (Himachal Pradesh University, Shimla, 1996).

56. Abul Fazl, *Akbarnama*, Vol. III, pp. 423-24, 478, 493-94.

Mirza Sulaiman, when the latter arrived in Hindustan from Badakshan.⁵⁷ Before Punjab's *jagir*, Man Singh, son of Bhagwan Das also held *jagir* of Kachiwara in *suba* Malwa.⁵⁸ In 1587 A.D., governor of Kabul, Man Singh was transferred to Bihar and Zain Khan Koka was appointed in his place.⁵⁹ At the same time Akbar also ordered that the *jagirs* of Kachhawa in Punjab be resumed and new *jagirs* were allotted to them in Bihar.⁶⁰ *Jagirdar* of Bihar Muhibb Ali Khan Rohtasi was called to court, intending to assign him a new *jagir* of Multan.⁶¹ We have many other evidences which suggest the assignment of *jagirs* either within or the adjacent to the province of nobles postings. In 1585 A.D., Muhammad Sadiq Khan was appointed as governor of Multan.⁶² The *jagir* of Bhakkar was also assigned to him,⁶³ which was in the region of his posting. He was also entrusted with the task of reducing the Tarkhan principalities of Thatta.⁶⁴ In 1590 A.D., Abdur Rahim Mirza Khan (entitled *Khan-i-Khanan*) was appointed as governor of Multan in place of Muhammad Sadiq Khan. Multan and Bhakkar were also assigned to Mirza Khan as his *jagir*.⁶⁵ During his governorship of Multan the annexation of Sindh also entered its last phase. Other important nobles who held their *Jagirs* in Punjab were Mirza Sharukh,

57. Abdul Qadir Badauni, *Muntakhab-ut-Tawarikh*, Vol. II, p. 218.

58. Iqtidar Alam Khan, *op. cit.*, p. 108. Alam Khan perhaps failed to trace the location of Kachiwara. That's why the Kachiwara *jagir* was not placed under any *sarkar* or *suba* like other *jagirs*. It is in *Suba* Malwa. See Abul Fazl, *Akbarnama*, Vol. II, p. 62; See also Muhta Nansi, *Muhta Nansi ri Khyat*, (ed.) Badri Prasad Sakaria (Rajasthan Oriental Research Institute, Jodhpur, 1960), Vol. I, p. 342.

59. Abul Fazl, *Akbarnama*, Vol. III, p. 790.

60. Abul Fazl, *Akbarnama*, Vol. III, pp. 801, 816.

61. Cf. Iqtidar Alam Khan, *op. cit.*, p. 119. In 1580 A.D. Muhibb Ali Khan Rohtasi is wrongly mentioned as *jagirdar* of Bhera (Chinhat Doab) and Rohtas (Sindh Sagar Doab) in Punjab. Alam Khan might have confounded with *Sahar-Bahira* and Rohtas. Instead of Bhera the place assigned to Muhibb Ali Khan was some city in Bihar named *sahar* of Bahira and instead of Rohtas in Sindh Sagar Doab the area assigned was *sarkar* Rohtas of *suba* Bihar. For details see Abul Fazl, *Akbarnama*, Vol. II, pp. 472 & note 3, 475, 816; *Muntakhab-ut-Tawarikh*, Vol. II, p. 290; *Tarikh-i-Akbari*, p. 258. He is clearly mentioned governor of Rohtas (Bihar). He was for a long time governor of Rohtas, that's why he is generally called Rohtasi.

62. Abul Fazl, *Akbarnama*, Vol. III, pp. 750-51.

63. Abul Fazl, *Akbarnama*, Vol. III, pp. 708, 717, 792; *Tabaqat-i-Akbari*, Vol. II, p. 205; *Muntakhab-ut-Tawarikh*, Vol. II, p. 359. For details of governors' appointments, transfers and dismissals in *sarkar* Bhakkar, see Mir Masum, *Tarikh-i-Masumi* (ed.), Duad Pota, Bombay, 1938, pp. 235-36.

64. Mir Masum, *Tarikh-i-Masumi*, p. 248.

65. Mir Masum, *Tarikh-i-Masumi*, p. 249; Abul Baqi Nihawandi, *Maasir-i-Rahmi*, Vol. II, p. 345; *Akbarnama*, III, pp. 908, 917; *Tabaqat-i-Akbari*, Vol. II, p. 632; Muhammad Qasim Hindu Shah Farishta, *Tarikh-i-Farishta*, English tr. by J. Brigg as *History of the Rise of Muhammadan Power in India*, 4 Vols., Bib. Ind., Calcutta, 1908. See Vol. II, p. 623.

Mirza Rustam, Mirza Jani Beg, Saiyid Bahauddin Bukhari, Abul Qasim Namkin, Qulij Khan, Mirza Yusuf, Said Khan Chaghta, Muhibb Ali Khan, Rai Rai Singh and Zain Khan Koka.⁶⁶

III

Another important aspect of *jagirdari* system is frequent transfers of *jagirs*. We have very frequent references to the transfer of *jagirs* in contemporary chronicles. The policy which has come to be recognized by historians as one that was most regularly practiced by the Mughal emperors.⁶⁷ Even Abul Fazl also linked it to the way a gardener transplants plants.⁶⁸ The periodical transfer of *jagirs* was also noticed by European travellers of the 17th century from Hawkins to Bernier.⁶⁹ As urged by many scholars, the principle that lay behind the establishment of this policy was to prevent officials from developing strong local roots in a manner that was likely to pose a threat to the empire's stability and integrity. This however, might not have been entirely true. Most of the information pertaining to the reign of Akbar, we have very meagre references, when *jagirs* were transferred to prevent officials from developing regional mooring.⁷⁰ At least during reign of Akbar, transfers of *jagirs* of large holders were not as frequent as many scholars previously thought. As it is also clear from the appendix. Many nobles have held on to their lands for ten years or more. As urged earlier most of the *jagirs* were not transferred because of principle. It was often transferred because of a official, when sent to serve in a province, had to be assigned a *jagir* there, and similarly, those recalled from there would require *jagirs* elsewhere. Important consideration which had to be kept in view when transferring and assigning *jagirs* was that the *jagirdar* should be competent to manage such area as were assigned to him.

The above discussion would thus also show that the Mughal empire was

66. See Appendix for details.

67. For details about policy of *jagirs* transfer, see W.H. Moreland, *The Agrarian System of Moslem India*; Irfan Habib, *The Agrarian System of Mughal India*, p. 301; Athar Ali, *The Mughal Nobility Under Aurangzeb*, p. 78; Satish Chandra, *Medieval India*, pp. 72-74; N.A. Siddiqui, *Land Revenue Administration under the Mughals*, pp. 110-11.

68. Abul Fazl, *Akbarnama*, Vol. II, pp. 486-87; *Muntakhab-ut-Tawarikh*, Vol. II, p. 109.

69. See William Foster (ed.), *Early Travels of India, 1583-1619* (London, 1927), p. 114; Joannes De Laet, *Description of India and Fragment of Indian History* (tr.), J.S. Hoyland and annotated by S.N. Banerjee, *The Empire of the Great Mogol* (Kitab Mahal, Bombay, 1928), pp. 94-95; Francois Bernier, *Travels in the Mughal Empire, 1586-1668* (tr.), A. Constable, edited and revised by Vincent Smith (Oriented Books, Reprint, New Delhi, 1983), p. 227.

70. For some of the arguments pertaining to this debate see Chetan Singh, 'Centre and Periphery in the Mughal State: The Case of seventeenth century Panjab', *Modern Asian Studies*, 22, 2 (1988), pp. 303-05; M. Athar Ali, *The Mughal Polity - A Critique of "Revisionist" Approaches*, p. 309; Sayed Ali Nadeem Rezavi, *The Empire and Bureaucracy: The Case of Mughal Empire*, p. 363.

perhaps the largest centralized state known in pre-modern world. Here we also cannot agree with P. Blake that the system of assigning 'benefices or prebend (the *mansab* and the *jagir*) led to losing of the emperor's control over his officials.⁷¹ *Jagir* holder possessed only fiscal rights stripped of rights of land-ownership, occupancy, or residence. It was purely a fiscal instrument designed to meet a narrowly defined end. Financial ministry exerted strict controls over methods and level of tax collection. Officers of the provincial *diwan* obtained information from the local intelligence-writer who sent near-daily reports to the provincial capital. They also relied upon complaints and petitions from aggrieved subjects to identify brutal or excessive collection of the revenue.

71. Stephen P. Blake, 'The Patrimonial - Bureaucratic Empire of the Mughals', pp. 79-80, 91-92.

ECONOMY OF HARYANA AS DEPICTED IN AIN-I-AKBARI

Nirmal Kashyap*

Haryana region lies in the suba of Delhi and Agra since c. 1595. It was the part of seven sarkars since Akbar introduced *zabti* system in 12 subas. These sarkars were Delhi, Saharanpur, Rewari, Hisar-Firozah, Sirhind, Tijara and Narnaul. Five, out of seven sarkars, situated in the suba of Delhi and sarkar of Tijara and Narnaul came under suba of Agra.¹ Sarkar of Delhi had 48 *mahals*** in toto.² Out of which 13 *mahals* pertain to Haryana. 48 *mahals* contained 7,126,107 *bighas*, 17 *biswas* and Rs. 30,75,314.75 as land revenue. Out of which 13 *mahals* had covered 30,66,671 *bighas* 10 *biswas* with Rs. 13,03,7502.21 as land revenue. 43.03 and 42.38 were the percentage of total *bighas* and *jama* respectively of the area. Similarly, sarkar of Hisar-Firozah contained 27 *mahals* and 6 *mahals* did not cover it under *zabti* system as their measured *bighas* were not given in the Ain. Therefore, we left these *mahals* and rest of the 21 *mahals* were taken up. The total *bighas* of these *mahals* were 31,80,208 and *jama* Rs. 3105773.88/- The *mahals* under consideration were divided into 13 *dastur* circles.³ *Dastur-ul-amal* contains the record of land, rate of revenue according to each crop sown, total revenue in *dams* and other revenue exactions. These details followed at village level and revenue details asami-wise.⁴

This paper deals with data of the selected *mahals* of the sarkar of Delhi and Hisar-Firozah. These selected *mahals* are covered under eight *dastur* circles or codes.⁵ Panipat circle contains Panipat, Karnal, Safidon and Ganaur. Jhajjar circle had Jhajjar, Dadri taha, Mandauthi and Beri Dobaldhan. Rohtak and

*Department of History, Maharishi Dayanand University, Rohtak.

** *Mahal* is an assessment circle having equal fertility of soil and a single rate for each crop i.e. *dastur-ul-amal*. Irfan Habib, *Agrarian System of Mughal India*, OUP-New Delhi, 1999, p. 249.

1. Abul Fazl, *Ain-i-Akbari*, Vol. II, tr. Col. H.S. Jarrett, Oriental Reprint, Third Edition, 1978, pp. 203-05, 291-93, 296, 298-300.

2. *Ibid.*

3. Irfan Habib, *An Atlas of Mughal Empire*, 4A OUP, 1986.

4. Irfan Habib, *Agrarian System of Mughal India*, OUP, Delhi, 1999, p. 73. Each province was divided into circles comprising groups of parganas. Each circle having a separate schedule containing single cash rates for individual crops. Each circle was named after a pargana (*mahal*) lying within it. Shireen Moosvi, *The Economy of the Mughal Empire c. 1595*, OUP, New Delhi, 1987, p. 97.

5. *Ain-i-Akbari*, Vol. II, pp. 111-12.

Palwal had one code each. Tilpat, Kharkhauda and Sonipat contain one code.⁶ So five, out of seven codes of Delhi sarkar, were implemented in the region. In other words, the above mentioned areas were having different productivity of soil as various *dasturs* (code) depicted this.

Similarly, sarkar of Hisar-Firozah had 18 *mahals* and 4 *dasturs*. Suburbs of Hisar-Firozah and 7 parganas put under one *dastur* circle. Suburbs and the city of Hansi, Barwalah, Barwa, Tosham and Agroha; 2 *mahals*, Fatehabad, Gohana and 4 parganas contained one *dastur*. Sirsa alone put under one *dastur*; Muhim (Meham) and 6 parganas i.e. Mehram, Rohtak, Jind, Khanda, Tohana and Atkhera. It is surprising that Rohtak *mahal* (pargana) was put under both sarkar of Delhi and Hisar-Firozah.⁷

We present the *mahal* data in a tabular form which depicts *mahal*-wise total land in bigha-biswa, total revenue rupees (converting from *dams*), sayurghal (revenue free grant) in rupees and its percentage with regard to total revenue.

Table 1 : Revenue Sarkar of Delhi

Sr. No.	Place	Area Bigha-Biswas	Revenue in Rupees	Sayurghal percentage	Suyurghal total Rupees	A.A.II
1.	Panipat	568444.00	268916.17	32.91%	88515.80	291
2.	Palwal	234783.00	44237.32	12.33%	5455.62	"
3.	Beri-Dobaldhan	119002.19	35105.62	—	—	"
4.	Tilpat	119578.00	76947.82	5.23%	2314.57	292
5.	Rohtak	636835.00	214981.75	4.97%	10700.00	292
6.	Sonipat	283299.00	193183.07	10.03%	19377.62	"
7.	Safidon	81730.00	49389.90	5.04%	2491.17	"
8.	Karnal	540444.00	141956.05	3.66%	5199.97	"
9.	Ganaur	40990.16	42969.80	1.94%	834.75	"
10.	Kharkhauda	51895.15	27646.40	0.44%	123.95	"
11.	Jhajhar	128417.00	28561.27	26.82%	7661.52	"
12.	Dadri Taha	179789.00	108151.47	2.74%	2964.42	"
13.	Mandauthi	90464.00	71455.57	0.10%	74.85	293

6. Irfan Habib, *op. cit.*, Sheet 4B.

7. *Ibid.*, 40 dams = 1 rupee, Table I.

Revenue Sarkar of Hisar-Firozah

Sr. No.	Place	Area Bigha-Biswas	Rupees	Saymghal	S. T. Rupees	A.A.II pg 298
1.	Agroha	45,717	43724.25	0.38%	166.35	298
2.	Ahroni (Aharwan)	19,537	21433.92	18.66%	4000.95	"
3.	Atkhera	82,991	1576200.00	9.93%	2726.30	299
4.	Barwala	136,799	27445.17	—	—	"
5.	Bhatru	—	—	—	—	"
6.	Barwa	62594	617.00	—	—	"
7.	Tohana	180,744	1,17358.85	3.20%	3767.00	"
8.	Tosham	511,075	26713.70	0.27%	67.15	"
9.	Jind	281,584	135043.72	2.37%	3202.05	"
10.	Jamalpur	142,455	106931.52	1.90%	2036.52	"
11.	Hisar	176,513	100984.87	4.55%	4596.97	"
12.	Dhatrat	29208	24675.67	4.61%	1138.90	"
13.	Sirsa	258355	109034.20	3.73%	4077.60	"
14.	Shanzdah Dehat	29740	24002.77	1.31%	314.65	"
15.	Atkhera (Kasahan)	82,991	39405.00	—	—	"
16.	Fathabad	83,661	29609.80	6.91%	2046.67	300
17.	Gohana	68,951	71902.87	1.36%	403.65	"
18.	Khanda	19438	27984.10	4.28%	1199.45	"
19.	Mahem (Muhim)	188080	123965.31	1.69%	2105.05	"
20.	Hansi	836115	135860.95	3.31	4501.40	"

Table-I depicts that all the *mahals* had the maximum land under *zabti* due to the proximity of the region to capital Agra and Delhi. Rohtak *mahal* had the maximum *bighas* i.e. 6,36,835 followed by Panipat having 5,68,444 *bighas*

and with revenue Rs. 2,14,981.75/- and 2,68,916.17/- respectively⁸. Ganaur *mahal* comprised of 40,990.16 *bighas* and yielding Rs. 42,969.80/- revenue as highest among the *mahals* of Delhi sarkar.⁹ The total minimum revenue in regard to *bighas* was the *mahal* of Palwal. Khanda *mahal* was the highest jama in regard to cultivated *bighas* while Tosham stood the lowest yielding revenue in Hisar-Firozah sarkar¹⁰. The *mahal* of Barwa was the smallest because it had only 6,252 *bighas* of land with Rs. 1617.00 as *jama*¹¹. Area-wise Tosham had 5,11,075 *bighas* as maximum in the sarkar under *zabti*¹². *Sayurghal* data will be discussed later.

Table-II (a & b) depicts the rate in *dams* per crops in eight *dastur* circles of the region season-wise i.e. *rabi* and *kharif*.

Table-II (a) : Rabi Season¹³

Sr. No.	Crop	Panipat	Jhajjar	Palwal	Rohtak	Hisar Suburbs	Goh-anah	Sirsa	Mehim
1.	Wheat	58.4	61.12	64.21	58.4	62.15	57.4	58.4	58.4
2.	Cabul Vetches	—	—	—	—	67.2	—	—	—
3.	Indian ditto	33.14	33.14	29.16	29.16	29.2	29.16	30.5	7.9
4.	Barley	40.6	41.9	42.12	34.17	40.6	42.12	42.19	42.19
5.	Adas	24.15	24.15	26.1	24.11	24.15	22.9	24.16	24.11
6.	Saf-flower	71.14	71.14	72.14	68.20	67.02	67.0	67.2	60.20
7.	Poppy	125.3	123.11	127.11	119.16	119.16	119.16	119.16	127.16
8.	Pothar herbs	67.2	60.9	59.7	48.0	60.2	55.23	51.12	57.0
9.	Linseed	31.7	33.14	32.11	36.21	25.13	25.17	24.15	23.27
10.	Mustard Seed	29.2	31.20	31.20	30.20	31.20	29.2	29.2	30.5
11.	Arzan	20.3	20.3	22.2	20.3	20.3	17.20	20.3	20.3

(contd.)

8. See, table 1.

9. *Ibid.*10. *Ibid.*11. *Ibid.*12. *Ibid.*13. *Ain-i-Akbari*, Vol.-II, p. 114.

12.	Peas	26.21	26.21	31.20	26.21	29.9	29.9	29.9	26.21
13.	Carrots	24.15	24.11	53.17	29.2	23.5	39.2	29.2	29.2
14.	Onions	78.7	77.7	81.16	80.0	85.0	85.0	85.0	81.16
15.	Fenugreek	62.15	—	—	—	35.0	38.0	—	—
16.	Persain Musk Melon	100.16	100.16	100.16	96.4	98.10	96.4	98.2	96.4
17.	Indian Musk Melon	15.16	15.16	15.16	13.11	15.16	13.11	13.11	13.14
18.	Kurric	53.17	60.9	50.17	46.24	46.24	45.21	46.24	46.24
19.	Ajwain	89.12	84.24	81.16	85.00	85.00	85.00	84.24	85.00

Table-II (b) : Kharif Season¹⁴

Sr. No.	Crop	Panipat	Jhajjar	Palwal	Rohtak	Hisar Suburbs	Goh- anah	Sirsa	Mehim
1.	Sugar- cane (Paunda)	204.17	250.18	218.5	217.0	214.20	214.20	214.20	217.0
2.	Common Sugar- cane	123.00	125.6	138.11	127.19	125.6	128.2	127.24	127.4
3.	Dark- color rice	67.0	73.8	76.1	62.11	65.15	63.18	64.21	76.1
4.	Mash	33.14	33.14	31.23	38.0	38.0	35.20	38.0	38.0
5.	Cotton	91.17	89.11	95.1	89.21	89.11	89.11	89.11	89.12
6.	Moth	26.21	23.13	24.11	23.12	24.11	23.12	23.12	23.12
7.	Indigo	121.0	121.0	121.0	120.12½	125.12	125.12½	125.12½	156.0
8.	Hiuna	76.1	78.3	78.7	76.0	76.0	76.0	76.0	76.0
9.	Hemp	89.18	84.24	81.0	80.18	80.18	80.18	87.5	86.18
10.	Potherbs	71.14	71.14	71.7	73.20	71.14	71.14	71.14	73.20

(contd.)

14. *Ibid.*, p. 115.

11.	Kachrah	11.00	13.11	13.11	12.20	13.11	13.11	12.11	13.11
12.	Pan	200.5	220.11	220.11	220.11	220.11	220.11	220.11	220.11
13.	Singharah	111.20	111.20	111.20	111.20	111.20	111.20	111.20	111.20
14.	Lokiya	—	26.21	33.14	31.20	35.20	34.17	38.0	38.0
15.	Jowari	33.14	33.14	26.20	35.20	38.0	38.0	38.0	35.0
16.	Sesame seed	40.0	52.12	49.5	46.24	44.18	45.21	41.24	46.24
17.	Mung	42.0	35.20	40.6	36.23	36.22	35.2	236.23	36.23
18.	Gal	26.21	23.13	24.11	23.12	24.11	23.12	23.12	23.12
19.	Arzan	15.9	15.16	11.16	16.12	16.19	15.16	15.16	16.12
20.	Kuri	11.5	13.11	11.5	—	11.5	—	11.20	—
21.	European Redish	—	13.11	13.11	12.20	13.11	13.11	13.11	13.11
22.	Lahdarah	26.21	26.21	26.21	29.2	28.0	27.24	26.21	29.2
23.	Kodaram	24.4	29.2	33.14	28.0	29.2	29.2	33.14	23.8
24.	Mandwah	31.20	27.24	27.10	28.0	26.21	26.21	25.17	28.0
25.	Shamakh	11.5	11.19	12.20	11.19	11.15	11.4	11.5	11.5

Table-II (a & b) depicts the rate in *dams* per crops in these *mahals*¹⁵. Table dealt with revenue-data which revealed the lowest and highest revenue rate in the dastur circle of sarkar of Delhi and Hisar-Firozah.

Table reveals the maximum and minimum rate with difference in both seasons i.e. rabi and kharif. In the table 19 crops are cited in the rabi season, but only five main crops were selected to show the difference in the rates per unit. First wheat highest rate was 64.21 in Palwal circle and lowest was 54.4 in Gohana circle.¹⁶ The difference of both is 6.81 per unit. Grams is the next whose maximum and minimum 36.23 and 7.9 *dams* at Panipat and Meham circle respectively.¹⁷ So the difference stood as 28.33 per unit. Barley was assessed @ 34.17 and 42.12½ the minimum in Rohtak and maximum in Sirsa and Meham circle¹⁸. The difference is 7.95. Likewise Mustard minimum was 29.2 in Gohana, Sirsa and Jhajjar and maximum was 31.2 in Palwal and Hisar.¹⁹

15. *Ibid.*, p. 114.

16. See Table, Sr. No. 1

17. *Ibid.*, Sr. No. 3.

18. *Ibid.*,... 4.

19. See Table, Sr. No. 10

The difference is 2 *dams* per unit. Peas 26.21 and 31.20 per unit in Panipat, hajjar and Rohtak on the one hand and 31.20 was maximum in Palwal on the other.²⁰ The difference in the rate is 4.99. In the kharif season, 25 crops were sown in these regions, *dastur* circle. We have chosen sugarcane (Paunda) and common sugarcane, cotton, hemp, jowari and sesame. The rates of sugarcane (Paunda) were ranging between 204.17 and 250.18 *dams* per unit in Panipat and Jhajjar respectively.²¹ The difference is 46.01 *dams* per unit. The common sugarcane was ranging between 123 to 138.11 *dams* in Panipat and Palwal respectively.²² The difference between minimum and maximum is 15.11 *dams* per unit. The rate of cotton per unit was ranging between 89.11 to 95.1 *dams*. The minimum and maximum rates were prevalent at Jhajjar and Palwal respectively.²³ The difference of these two is 5.99 *dams* per unit. Jowari was a staple crop and its revenue rates were ranging between 26.20 and 38 *dams* per unit in Palwal and Hisar respectively.²⁴ The difference between two rates is 11.8 *dams* per unit. Next crop is sesame seed which might be a significant crop of the *kharif* season. Its minimum and maximum rates were 40.00 and 52.12 *dams* per unit in Panipat and Jhajjar respectively.²⁵ The difference is 12.12 *dams* per unit.

In the eight *dastur* circles of Haryana 19 crops were sown in the *rabi* season and 25 crops in the *kharif* season at the time of the completion of *Ain-i-Akbari* c. 1595. If we leave Bhangiwal, Bhadra, Sidmukh, Siwani, Sioran and Puniyan *mahals* of the *sarkar* of Hisar-Firozah where no *dastur* was implemented, the other *mahals* had put under *zabti* system. It appears that the Firoz Shah and Shaikhu Ni canal were irrigating this region.²⁶ Therefore, the *rabi* season crops were sown and assessed under *zabti* system. Wheat crop requires at least two times irrigation either by rain or canal. Probably these two canals were irrigating this area, so wheat crop became the reality of the time. Gram has two varieties i.e. Kabul and Indian. It is very surprising that Kabul gram had sown in the Hisar circle only and its rate was 67.2 *dams* per *sigha* but if we compare it with Indian gram this was almost double of maximum.²⁷ Gram and barley were the main staple crops of the area and these two crops require little artificial irrigation facility and therefore, these two

20. *Ibid.*, Sr. No. 12.

21. *Ibid.*, Sr. No. 1

22. *Ibid.*, Sr. No. 2

23. *Ibid.*, Sr. No. 5.

24. *Ibid.*, Sr. No. 15

25. *Ibid.*, Sr. No. 16.

26. For detail see Abha Singh, 'Irrigating Haryana : The Pre- Modern History of the Western Yamuna Canal', pp. 49-55, *Medieval India*, edited by Irfan Habib, Oxford University Press, Delhi, 1992; Irfan Habib, *An Atlas of the Mughal Empire*, Sheet 4 B, OUP, 1986 (Reprint).

27. See Table, Sr. No. 2-3.

might have been sown in the major area. Mustard seed is the cash crop and it was also sown in every village due to fertility of the soil as it happens today also. Though Shireen Moosvi proved this area as low yield area, but on the basis of irrigation facility provided by two canals, we may infer that this region also proved as a high yield area like other irrigated regions of the Mughal Empire.

Kharif season was mainly dependant on rain, but cotton and sugarcane both require irrigation. It appears from the data that both the crops were sown in the selected 8 *dastur* circles. Meham circle was producing sugar-refined candied and was the famous centre for this ready-made sugar²⁸. On the other hand, Panipat was the centre of calico²⁹ and muslin products³⁰. Most of the region surrounding Delhi and Delhi itself was also producing calico chintz. Therefore, it is quite possible that this region was not only producing cotton, but also different varieties of clothes for the national market. The crop like indigo which supports the above mentioned fact. Calico Chintz and other variety of clothes could be dyed easily as Indigo was the natural coloring agent and was sown all over this region. This region situated near Delhi was the commercial market and route to central Asia. This gave impetus to cash crops and craft products. For example, Panipat was not only the production centre of clothes but also cords and knives.³¹ Hisar was famous for *ghee* and milch cows. Empirical hunting grounds were situated near Agroha. Cheetahs were available in the jungles of Hisar area. It had copper mint during the reign of Akbar.³² All these activities of the Mughals provided support to the development of local markets.

Sayurghal granted to religious, needy, pious people and also granted land as *inam* etc.³³ There were 13 and 21 *mahals* in the *sarkar* of Delhi and Hisar—Firozah selected for the present purpose. In the *mahals* of Beri-Dobaldhan, no grant was awarded and Rs. 74.85/- was granted in *sayurghal* in the Mandauthi *mahal* which is 0.10% of the *Jama* figures.³⁴ 0.44% was granted in the Kharkhauda *mahal*. Maximum share 32.91% of the *Jama* was allotted to the religious class in the Panipat *mahal*. It is followed by Jhajjar, Palwal, Sonipat,

28. For detail see Shireen Moosvi, *Economy of the Mughal Empire c. 1599*, OUP, Delhi, 1987, pp. 77, 114. She compares yield area with that of low yield and in both cases, it all depended on artificial irrigation facility, p. 77. Chapter-II, table 3.1(c).

29. Irfan Habib, *op. cit.*, Sheet No. 4B.

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*

33. N.A. Siddiqui, *Land Revenue Administration of the Mughals*, A.M. U., Asia Publishing House, 1970, pp. 123-124; Shireen Moosvi, *Economy of the Mughal Empire*, pp. 153-167.

34. Table II, Sr. No. 3, 13.

Safidon and Rohtak³⁵. Panipat was the centre of sufi saints³⁶. Jhajjar had also the impact of sufism³⁷ and 26.82% of *Jama* was granted to this class. In the sarkar of Hisar- Firozah, Ahroni (Aharwan) pargana had the maximum land grants amounting Rs. 4001.00/- and 18.66% of *Jama* of the *mahal*. In Barwala approximately 10% of *jama* granted. Fathabad (Fatehabad) was founded by Firoz Shah Tughlaq³⁸ and land grants was 6.91% of *jama*. Dhatrat and Hisar 4.6% and 4.55% of *jama* of these parganas. Bhatu, Atkhera and Barwa were those *mahals* where no sayurghal was granted, whereas in Tosham and Agroha pargana had less than half per cent of *jama* granted in sayurghal. In Khanda and Hansi sayurghal was awarded more than 3½% of *jama*. It appears that there were three *mahals* where land grants were not assigned to the religious class, these *mahals* were situated in the interior on the one hand and on the other these *mahals* may have contained semi-dry region like Beri-Dobaldhan of *mahal* of Delhi sarkar³⁹. Unlike today, it seems that this region had good number of Muslim population. As a result, the urbanisation of this region may be at pace with other regions of the empire because the presence of this class and its life style both created demand of high quality of craft products and market to feed their requirements.

It seems that the grants may be allotted where sufi *silsilah* had the roots in the *mahals*. Secondly, while granting sayurghal soil fertility would be considered. Thirdly, the *mahal* headquarter should be on the high ways so that these classes may feel secure and comfortable at their assigned places and had the chance to go and meet their relatives at Delhi, Agra and other headquarters.

Abul Fazl stated the castes of the peasantry rather than defining their category like *khudkasht*, *pahikasht* and *muzare*. Instead, he mentioned castes like Afghan, Gujar and Rangher etc. in the *mahal*⁴⁰. It appears that he was writing the *jama* of the *mahals* and in this connection, he mentioned the castes of peasants only and left the professional castes like artisans, priests, merchant community and menials. In all the *dastur* circles we found Afghan, gujar, jats of various clans. They appeared to be land revenue payers.⁴¹

In the conclusion, paper dealt with the revenue data of Haryana region. Though Shireen Moosvi had done her pioneer work based on *Ain-i-Akbari*, but we worked at the micro-level. *Zabti* system was introduced throughout Haryana region, we compare the data of revenue of the *mahals* under both the sarkar of Delhi and Hisar Firozah. Though agriculture of this region depended

35. See table-II.

36. H.A. Phadke, *Haryana : Ancient and Medieval*, Harman Publishing House, Delhi, 1990, p. 206.

37. *Ibid*.

38. A.A. II, p. 415.

39. A.A. II, pp. 291, 292-93, 98, 99.

40. *Ibid*.

41. See Table-I.

on the rainy season, yet Firoz Shah dug two canals for irrigation to this area to substantiate Doab in the time of calamity. These canals were a boon for the people of Haryana. During period under consideration, the canal revived and renamed as Shaikh Ni. Whenever the land was irrigated by canal, its yield may be on the higher side.

Secondly, revenue rates per *bigha* were analysed and found that all the crops sown in the Doab region was also grown in this region. The rate of revenue was quite high on the staple crops and cash crops like wheat, cotton, sugarcane, sesame, mustard and indigo. These cash crops gave impetus to agro-based arts and craft industries.

Likewise *sayurghals* were granted in all the *mahal* except Beri Dobaldhan, Bhatu, Barwa and Atkhera. These grantees were living like town or city people and created market at the *mahal* level. Socially, these things at least created awareness among the village gentry. In the last, we can say that Haryana region was at pace with the other regions of the Mughal Empire during 16th century.

THE MUGHALS AND THE STATE OF KISHTWAR— A SOCIO-POLITICAL INTERPHASE

(SUMMARY)

*Anjuman Ara**

The state of Kishtwar was one of the twenty-two princely hill states of Jammu region during medieval period. According to Kalhana's *Rajatarangini*, the state of Kishtwar was located in the South-east of Kashmir on the upper Chenab river. The present paper emphasises socio-political interface between the Mughals and the state of Kishtwar from 1586-1707 i.e. from Akbar's period to Aurangzeb's time. Although Kashmir was conquered and included in the Mughal Empire by Akbar in 1586, the state of Kishtwar had its close socio-political contacts with the rulers of Kashmir Valley prior to the Mughals' occupation of Kashmir e.g. according to Kalhana's *Rajatarangini* Raja Uttama, the ruler of Kishtwar participated in the grand assembly of the contemporary rulers of hill states in 1087 which was organised by King Kalasa of Kashmir. Under Shahmiri Sultans i.e. from 1339 to 1554, Kishtwar became a place of refuge for Kashmiri rebels who used to fled at Kishtwar and tried to regain the valley of Kashmir from there. Under Chak Sultans of Kashmir from 1554 to 1586, Kishtwar was made a tributary state and the last Chak ruler named Yusuf Shah was married to the daughter of Raja Bahadur Singh, the then ruler of Kishtwar. Thus, at the time of Akbar's conquest of Kashmir, the state of Kishtwar had strong socio-cultural ties with Chak Sultans and this bond became the basis of coming Kishtwar into conflict with the Mughals. From 1586-1605 the state of Kishtwar tried to save the dignity and honour of Chaks but ultimately Raja Bahadur Singh was defeated and accepted the following conditions :

- (i) Accepted the sovereignty of the Mughals.
- (ii) To remain faithful to Akbar and his dynasty.
- (iii) To provide no refuge to Chaks and other aspirants for throne of Kashmir.
- (iv) To pay annual tribute to the Mughal Emperor.
- (v) To send as many hostages as possible to the Mughal court.

As the ruler of Kishtwar had accepted Mughal sovereignty under pressure so it lasted only till death of Akbar in 1605 and afterwards Kishtwar not only

*Fellow, Regional Centre for Study of History and Culture of Jammu & Ladakh, Department of History, University of Jammu, Jammu.

asserted for its independence but also gave shelter to Chak rebels.

According to *Tuzuk-i-Jahangiri* and *Mukhtasar Tarikh-i-Jammu wa Kashmir*, Jahangir sent mughal army to conquer Kishtwar. In this battle Raja Pratap Singh of Kishtwar was defeated. Later on Raja Pratap Singh reoccupied Kishtwar with the help of Basak, the ruler of Bhadarwah.

In 1610 Pratap Singh was succeeded by his son Gur Singh who has been named in *Tuzuk-i-Jahangiri* as Kuwar Singh. During his reign two Chak rebels named Aiba Chak and Gohar took refuge at Kishtwar in order to regain the valley from the Mughals. In 1620 by the order of Emperor Jahangir Dilawar Khan defeated and made Raja of Kishtwar a prisoner and presented before Jahangir in chains at Kashmir.

In the absence of Raja of Kishtwar, Dilawar Khan appointed Nasrullah Arab as administrator of Kishtwar. He appointed some *mansabdars* to guard it. During the Mughal Governor of Kashmir, Iradat Khan, Nasrullah Arab was killed and Zamindars of Kishtwar again revolted. Jahangir deputed Jalal Khan to crush the revolt. The revolt was crushed with great difficulty as Gur Singh was greatly respected by the people of Kishtwar. Realising this fact Jahangir in 1622 liberated and permitted Gur Singh to return to Kishtwar. In lieu of his freedom Gur Singh sent his younger son Bhagwan Singh as a hostage to the Emperor's court.

According to *Tarikh-i-Kishtwar* after the death of Jahangir in 1656, Bhagwan Singh established good relations with the Mughal emperor Shahjahan and also assisted him in his Deccan campaign in 1629.

Meanwhile Bhagwan Singh's elder brother Jagat Singh, the then ruler of Kishtwar was attacked by Raja Bhupat Pal of Basholi and was defeated and killed. On approach of Bhagwan Singh to emperor Shahjahan, he was provided 10,000 men from Kashmir to recover his lost throne. After the death of Bhagwan Singh, Maha Singh became Raja of Kishtwar who developed good relations with Emperor Aurangzeb. Raja Maha Singh had two brothers Abhay Singh and Odhar Singh. Abhay Singh had embraced Islam with the title of Islam Yar Khan in the Mughal court where he had been sent as a hostage.

According to *Tarikh-i-Jadid-i-Dogra Des*, an agreement was signed between Raja Maha Singh and Emperor Aurangzeb according to which Muslims of Kashmir were allowed to settle in Kishtwar.

Raja Maha Singh was succeeded by his son Raja Jaya Singh. He also maintained good relations with Aurangzeb. According to *Tarikh-i-Kishtwar* a number of mosques were constructed during his reign in the town of Kishtwar and Muslims from Kashmir often visited Kishtwar and settled around the mosque. It is known from the vernacular history of Kishtwar that some common masses also embraced Islam during Kirat Singh's rule. Raja Kirat Singh also established friendly relations with the successors of Aurangzeb.

RAJPUTS LOST A GLORIOUS CHANCE TO RULE INDIA WITH THE DOWNFALL OF THE MUGHAL EMPIRE : A CASE STUDY

Surinder Singh*

In the early 18th century, with the demise of Emperor Aurangzeb, commenced the disintegration and downfall of the once mighty Mughal Empire. Around the same time, after the demise of Guru Gobind Singh, the Sikhs under the command of Banda Bahadur raised the banner of revolt in 1709. Within a period of less than a year they had conquered Suba Sirhind and large areas in adjoining territories.

Bahadur Shah, the Mughal Emperor, on his way back from Deccan, was at Ajmer in June 1710, where he was planning to subdue the refractory Rajput Rajas Jai Singh and Ajit Singh. These rajas had come away from Deccan in 1708 and entered into an alliance with Raja Amar Singh of Udaipur to resist the Mughal authorities in Rajputana.¹ At this juncture, the uprooted Muslim *omrahs* and *peerzadas* from Sirhind, Thanesar, Samana, Sadhaura etc., met the emperor and portrayed a very dark and gloomy picture of atrocities on them by the Sikhs.²

Bahadur Shah, who was earlier Governor of Panjab and Afghanistan in late 17th and early 18th centuries, appreciated the gravity of the Sikh rebellion better than his ministers who were against the emperor going against a petty Sikh leader. The emperor in a haste patched up with the Rajputs who were left in quiet possession of their hereditary country and confirmed them in their allegiance to the empire. He resolved to lay aside, for the present, the design of subduing the Rajputs.³ The emperor insisted on going straight to Sadhaura without entering Delhi, the imperial capital.⁴ He issued instructions to all the important generals to mobilise forces and reach Sadhaura where Banda's main army was located. In retrospect, Bahadur Shah for once took a very right decision. His appreciation of the Sikh struggle was very correct unlike some of his ministers who thought very poorly of the Sikh struggle and their leaders

*Sr. Fellow, Indian Council of Historical Research, New Delhi; # 2119, Sector 15-C, Chandigarh. Ph. 2772567, 2772141.

1. Ganda Singh, *Banda Singh Bahadur*, Khalsa College, Amritsar, 1935, p. 124.
2. *Ibid.*, p. 125.
3. *Ibid.*, p. 126.
4. William Irvine, *Later Mughals*, Taj Publications. Delhi, 1989. p. 105.

and took it below the dignity of a glorious monarch to fight with such insignificant people.⁵

The news of the royal Mughal Court (*Akhbarat-i-Darbar-i-Mualla*) of the period 1707-1718 state in the news item dated November 30, 1711 (Friday) by Askar Rao *Halkara*, "The rebel Guru (Banda Bahadur) wrote to Raja Ajit Singh and Raja Jai Singh that they should come to his territory. They (the Sikhs) should be considered to have reached their territory. The rajas killed the spies of the rebels and told that they (the rajas) were the servants of the emperor. The rebels should be captured or killed soon, it was ordered that whosoever of the associates of the rebels was found, should be murdered."⁶ Raja Ajit Singh and Raja Jai Singh told to their *bakhshis* that they should always be ready to ride their horses [to go against the rebel Sikhs] and they should also keep an eye on the hordes of the others.⁷

Muzaffar Alam has quoted from Sitamau transcripts, "The slogan of Dharam Yudh, however, brought little strength to the Sikh leaders, for subsequently Jai Singh and Ajit Singh marched towards Lohgarh not in response to the Sikh sardars' invitation, but in compliance with the imperial order to chastise the Sikhs. After their arrival at Lohgarh, Banda wrote to the rajas a letter threatening them with Sikh inroads into their territories. The rajas killed the Sikh messenger and issued order to kill all the followers and associates in the Banda Bahadur's army."⁸

The above account shows complete apathy of Rajput Rajas to the process of diplomatic relations towards the Sikhs. In fact, the treatment of the Sikh messengers was extremely barbaric, if it actually took place. Since the newspaper of the Royal Mughal Court (*Akhbar-i-Darbar-i-Mualla*) is a Government mouthpiece, their giving fair account of the Sikh struggle has not been the order of the day and doubts arose as to what extent these are genuine statements of the help sought by Banda Bahadur and refused by the Rajput Rajas. Perhaps to please its rulers, the newspaper accounts appear to be as much biased in favour of the Mughals as possible and likewise as much biased against the enemies of the state, the Sikhs, to the extent it could be.

In December 1710 the imperial forces were all set to attack Sikh forces and destroy them. Banda Bahadur with his tactfulness and statesmanship and demonstration and use of force had made the hill chiefs his allies.⁹ Banda is

5. Ganda Singh, *op. cit.*, p. 126.

6. *The Panjab Past and Present*, Vol. XVIII-II, October 1984, Sr. No. 36, (*Akhbarat-i-Darbar-i-Mualla*) News of the Royal Mughal Court, 1707-1718, edited by Ganda Singh and published in *The Panjab Past and Present*, Punjabi University, Patiala, p. 94.

7. *Ibid.*, p. 95.

8. Muzaffar Alam, *Studies in History*, Vol. I, No. 2 (1979), Centre for Historical Studies, Jawaharlal Nehru University, New Delhi; *Sikh Uprising under Banda Bahadur, 1708-1715*, p. 205, footnote, 52.

9. *Ibid.*, p. 161.

said to have received some useful intelligence from *Bairagis* and *sanyasis* moving in the area and also Banjaras who led the Sikhs through difficult jungle routes.¹⁰

Banda Bahadur was able to give tough fight to the Mughal armies both at Sadhaura and Lohgarh. He was also able to take out most of his army into the Shivalik hills where Mughal forces were loathe to follow him fearing his occult powers. Bahadur Shah's comment to his ministers on Banda's escape, "The jackal has escaped from the grasp of so many dogs", shows his mental agony and despair at that stage of the war.

Another set of records dealing with the period of Banda Bahadur's struggle are available with Rajasthan Archives, Bikaner where the Vakil reports addressed to the rulers of Jaipur pertaining to the above-said period are maintained. These reports are written by the Vakils (the loyal subjects of the state) with the Mughal court whose duty was to apprise their rulers of whatever things were happening in and around the Mughal court, which could be of interest to their rulers. There are instances where the Vakil, very loyal, devoted and understanding servant of the ruler, has to inform something which may not be very palatable to the Mughal administration and lest it may be intercepted by the Mughal authorities, such portions were written in coded language which his counterpart at the raja's court alone could interpret correctly and there are quite a few examples of this nature. In fact these coded portions of the reports have not been deciphered so far by research scholars, for example, reports of Bhikhari Das dated 26.04.1711 and 14.06.1711 have the last portions of the documents in coded language. In a report dated 22nd June, 1711 by Bhikhari Das, he has informed Raja of Jaipur that Rathores (rulers of Jodhpur) have told Bhandari that the emperor is losing prestige. He further adds that they do not like Swai Jai Singh and Raja Ajit Singh to join the emperor who is running himself in pursuit of a Fakir (Banda Bahadur) (see report No. 20 of the appendix). Therefore, one is inclined to consider such record far more accurate and reliable as compared to those given in the *Akhbarat* by the agents of the state spread all over the country belonging to the Mughal court where the *Akhbarat* was compiled and distributed.

During the period of 1710-1711 there are about 50 reports which deal, in some form or the other, with the Sikh struggle against the Mughal empire. In these reports, the Vakils carry on explaining to their Rajas the desire of the Mughal emperor for them to come with their troops and participate in the crushing of the Sikh movement. Repeated directions and intimidating tactics, even requests were adopted but the Rajas did not agree to take their troops to Sadhaura to fight against the Sikhs. The emperor who had ordered posting of raja of Jaipur to Kabul had agreed to cancel the same in case he joins at Sadhaura. He further gave other concessions but the Rajas did not move with their armies to Sadhaura. In fact the Rajputs held the view that it was most

10. *Ibid.*, p. 162.

undesirable for Bahadur Shah to fight against a *fakir* (Banda Bahadur). The Rajas in lieu offered to go with their troops in the Deccan area but were unwilling to fight against the Sikhs. When assured of their posting in Deccan area, the two rajas ultimately moved with their troops to Sadhaura in October 1711. When they were given the subedari in the East and the South, they marched back with their troops. Bahadur Shah could not persuade or force these Rajas to fight against the Sikhs. An account of some of the important reports dealing with this subject alone is given as Appendix "A" and are not being read out.

It appears that Banda Bahadur was aware of the differences between Bahadur Shah and Rajput princes. Muzaffar Alam states, "He (Banda) also aspired to capitalize upon the discontentment of Jai Singh and Ajit Singh over their fortunes under Bahadur Shah. The letter that some Sikh Sardars namely Bakht Singh, Bhagwan Singh, Jai Singh and Gaur Singh wrote to Raja Jai Singh allegedly in reply to latter's note to them shows how the Sikh leader endeavoured to mobilise the Rajput chiefs to his support."¹¹ Although Muzaffar Alam's book is well documented, he has not given any evidence/reference in support of his above contention. This aspect requires further investigation as how it failed to bring Sikhs and Rajputs together against the declining Mughal empire during Banda Bahadur's period and whether the same venture was again considered during the half century long Sikh revolution from 1716 to 1765 when Sikhs finally conquered Panjab with its capital city Lahore from the Mughals and Afghans. The evidence of the Vakil reports has sufficiently disproved the facts about Sikh-Rajput relations as stated in *Akhbarat*.

The situation as it emerged was that Mughal government in their 25 year warfare in Deccan had virtually spent out the overflowing Mughal treasury. The men with long stay in war zone had lost their zest for fighting. The most loyal friends of the Mughals were Rajput princes who had become discontented and unwilling to fight Mughal war against the Sikhs. The Marathas who made some inroads upto Lahore but they were not in a position to hold on territories in the north. The British were more involved in Bengal and were not in a position to take over the Mughal empire with its capital at Delhi.

The remaining three powers, Mughals, the Sikhs and Rajputs were so placed that one could not completely conquer the other. The initiative started by Banda Bahadur to join hands with Rajputs could have been taken by Rajputs in his life time or during the next fifty years of Sikh struggle against the Mughals. There was reason to presume that the Sikhs and Rajputs should have ruled over India for a fairly long time.

This aspect needs further research but the fact remains that had the spirit of Rana Sanga and Maharana Partap not died down in Rajputs in eighteenth century, they could have availed of the opportunity to rule India.

11. *Ibid.*, p. 161.

Appendix "A"

**The Vakil reports addressed to the Rulers of Jaipur
during 1710 and 1711**

During this period Mughal Emperors insisted on Rajput participation against the Sikhs and the Rajputs persistently avoided fighting against the Sikhs. Brief references in this regard are placed as under :

Sr. No.	Report No.	Date	Vakil	Brief Description
1.	21	1.1.1711	Dewan Bhikhari Das	The nawab is greatly unhappy over the delay on the part of Maharaja in attending the Royal court. Early attendance at the Royal Court sought.
2.	23	10.1.1711	-do-	Emperor has ordered the arrest of Raja of Nahan, so that he might produce the Guru (Banda).
3.	27	19.1.1711	-do-	It has been decided by the emperor that Maharaja will not be sent to Kabul provided he attends the Court soon.
4.	32	8.2.1711	-do-	The Rathors of Jodhpur have expressed their mind that Raja Ajit Singh will never attend the Mughal Court; and in case an army is sent both the Rajas (Ajit Singh and Jai Singh) would combine and defeat it at Narnaul.
5.	34	8.2.1711	Pancholi Jag Jiwan Das	Emperor has given strict orders regarding Maharaja's attendance in the Court soon.
6.	35	9.2.1711	Dewan Bhikhari Das	Shahzada has promised to get the orders of Maharaja's posting to Kabul cancelled and Vakil shall send the <i>Nishan</i> to him.
7.	38	19.2.1711	Pancholi Jag Jiwan Das	Informing that Vakils have executed a <i>Muchalka</i> that Maharaja would attend the court within two months.
8.	42	1.3.1711	Dewan Bhikhari Das	Shahzada desires that the Maharaja to attend the Court very soon. Reports that Guru and Sikhs have become very powerful in Lahore area and it is also

- rumoured that Deccanis have crossed over Narbada and are creating disturbances there.
- | | | | | |
|-----|----|-----------|---------------------------|---|
| 9. | 46 | 17.3.1711 | -do- | Emperor has ordered advance guards to move to Lahore on hearing that Guru's followers have killed Shams Khan and Bazid Khan along with 1500 horsemen. Requests Maharaja to hasten to attend the Court. |
| 10. | 49 | 21.3.1711 | Pancholi Jag
Jiwan Das | Maharajas Ajit Singh and Jai Singh have been appointed in the army of Shahzada Aziz-ud-din and should come to Delhi to attend on the Shahzada. |
| 11. | 50 | 23.3.1711 | Dewan
Bhikhari Das | Emperor has ordered the imprisonment of Raja of Nahan and he is personally proceeding towards Lahore to suppress the Guru. Emperor considers it high time for the Maharaja to attend Royal Court and earn the Emperor's favour. |
| 12. | 53 | 4.4.1711 | -do- | Rustam Dil Khan has reported that Sikhs have been creating great trouble and emperor is personally going there. Rumours are prevalent that Deccanis have besieged Ujjain fort. |
| 13. | 61 | — | -do- | These reports mention Banda Bahadur's large scale aggressive activities and Mughal repulses. |
| 14. | 63 | — | -do- | These reports mention Banda Bahadur's large scale aggressive activities and Mughal repulses. |
| 15. | 64 | — | -do- | These reports mention Banda Bahadur's large scale aggressive activities and Mughal repulses. |
| 16. | 66 | — | -do- | These reports mention Banda Bahadur's large scale aggressive activities and Mughal repulses. |
| 17. | 66 | 4.6.1711 | -do- | Banda Bahadur's aggressive activities are detailed. Requests the Maharaja to come soon as further delay is not desirable. |

- | | | | |
|--------|-----------|------------------------|---|
| 18. 67 | 4.6.1711 | -do- | Nawab Mahabat Khan considers the delay on the part of two Rajas has harmed the imperial cause against the Sikhs. Further requests the Maharaja to attend the royal court soon. |
| 19. 68 | 14.6.1711 | Dewan Bhikhari Das | Half the report is in coded language which has not been deciphered. |
| 20. 71 | 22.6.1711 | -do- | Rathors have informed Bhandari that the Emperor is losing prestige. They do not like the two rajas to join the Emperor who is ruining himself in pursuit of a fakir (Guru). |
| 21. 73 | 2.7.1711 | -do- | Emperor has ordered the Shahzada to write to both the Maharajas to reach river Sutlej soon and to encamp near the royal Camp, and punish the Guru in case he comes there. |
| 22. 81 | 19.8.1711 | -do- | Maharaja has been advised that he should reach Sadhaura soon to punish the Guru. Emperor has also ordered Mahabat Khan to send a <i>Hasb-ul-Hukm</i> to both the Maharajas desiring to reach Sadhaura soon. |
| 23. 82 | 22.8.1711 | -do- | Bhandari has requested the Shahzada and Nawab Mahabat Khan to grant <i>Siba</i> Gujarat and Malwa to both the Maharajas, but they have replied that nothing could be done until these rajas reach Sadhaura. |
| 24. 85 | 26.8.1711 | -do- | Over some differences regarding the conduct of operations, Rustam Dil Khan instead of pursuing the Guru has gone to Lahore and taken shelter in his <i>haveli</i> . Emperor has ordered Rustam Dil Khan to be arrested and a ' <i>tokh</i> ' put around his neck. |
| 25. 87 | 26.8.1711 | -do- | The Shahzada and Nawab Mahabat Khan have told that both the Maharajas must first proceed to Sadhaura soon. |
| 26. 88 | 28.8.1711 | Pancholi Jag Jiwan Das | Requesting the Maharaja Ajit Singh to reach Dabar and to kill Guru so that all their demands could be considered. |

- | | | | |
|---------|------------|------------------------|---|
| 27. 90 | 30.8.1711 | -do- | Shahzada has ordered Bhandari to go and bring both the Maharajas to Sadhaura. Requests Maharaja Jai Singh to proceed to Dabar alone if Maharaja Ajit Singh is unwilling to accompany him for punishing the Guru. |
| 28. 91 | 31.8.1711 | Dewan Bhikhari Das | Informing that Bhandari who has been sent to bring the Maharajas to Sadhaura would give him details. |
| 29. 96 | 23.9.1711 | -do- | The prince has been told that due to rain the two rajas could not proceed. They have encamped near Narela. |
| 30. 97 | 24.9.1711 | Pancholi Jag Jiwan Das | Shahzada has written that both the Maharajas would be relieved after their arrival at Sadhaura. Further asks to reach and to bring Maharaja Ajit Singh along with him. |
| 31. 99 | 27.9.1711 | -do- | Requests not to delay any more in reaching Sadhaura. |
| 32. 100 | 27.9.1711 | Bhandari Khivsi | Requests to reach Sadhaura soon as his " <i>Mutalibs</i> " will be considered on Maharaja's arrival there. |
| 33. 103 | 6.10.1711 | Dewan Bhikhari Das | Qudrat-ullah Khan has agreed to request Shahzada for granting Suba Malwa and Gujarat to both the Maharajas. If the Maharajas are willing to offer <i>peshkash</i> to the Emperor then both of them could be appointed in the Deccan and leave could be granted to them for going to their " <i>Watan</i> ". |
| 34. 108 | 24.10.1711 | Pancholi Jag Jiwan Das | Mahabat Khan has told the Emperor that the two Rajas have reached Sadhaura and are awaiting for their posting orders. |
| 35. 109 | 27.10.1711 | -do- | The Vakil informs that the emperor has decided to appoint Maharaja in Deccan. He adds that Mahabat Khan has requested the emperor to grant subedari of Prayag to Maharaja Jai Singh and that of Sorath to Maharaja Ajit Singh. |

- | | | | | |
|-----|------|------------|------------------------|---|
| 36. | 111 | 31.10.1711 | -do- | Informing that faujdari of Ahmedabad-Guhara has been granted to Maharaja Jai Singh and faujdari of Sorath has been granted to Maharaja Ajit Singh. |
| 37. | 112. | 3.11.1711 | Dewan Bhikhari Das | Requests for a permission of the payment of <i>peshkash</i> and suggests that Maharaja should remain at the royal court. Emperor desires that one of them should remain at his court. |
| 38. | 123 | 7.12.1711 | -do- | Emperor has ordered Mahabat Khan to send <i>Hasb-ul-Hukm</i> to both the Maharajas directing them to stay at Lahore for some time due to the disturbance created by the Guru. |
| 39. | 127 | 2.1.1712 | -do- | Shahzada desires that two Maharajas must remain with Hoshdar Khan at Sadhaura. |
| 40. | 141 | 17.2.1712 | Bhandari Khivsi | Emperor is ill and the three Princes have been preparing for a war against Prince Azim-ush-Shan who has mobilised his army. |
| 41. | 144 | 24.2.1712 | -do- | Azim-ush-Shan has ordered a <i>Farman</i> to be sent to the Maharaja to attend the court with his army soon. The text of the document is in coded language. |
| 42. | 156 | 6.4.1712 | Pancholi Jag Jiwan Das | Informed that he is sending the seal after getting inserted the title of 'Sawai' in it. |
| 43. | 160 | 20.5.1712 | -do- | Informed that the Emperor has reached Sarhind and Nawab has called the Vakil in his presence and told that it would be better if the Maharaja attends the court at Jahanabad. |
| 44. | 205 | 8.12.1713 | Bakht Mal | Informed that the Queen has requested the emperor to keep good terms with Rajputs and Iranis. |
| 45. | 219 | 19.6.1713 | Pancholi Jag Jiwan Das | Emperor has granted the title of 'Mirza Raja Sawai' to the Maharaja. |

SOCIETY IN THE EYES OF AN ASCETIC OF EARLY 19TH CENTURY

*Sulakhan Singh**

- 1.1 An eminent ascetic poet, Sant Rein, was a great missionary saint and an exponent of the religious ideology of the Udasis, who traced their spiritual descent to Baba Sri Chand, eldest of the two sons of Guru Nanak. He lived and worked during the reign of Maharaja Ranjit Singh. He had travelled far and near to propagate the Udasi ideas to his contemporaries in and outside the Punjab. However, what needs to be underlined is that he was a great literary figure of his times.¹ He has authored several compositions of which five are of notable significance : *Man Parbodh*, *Nanak Vijay Granth*, *Nanak Bodh*, *Bachan Sangreh* and *Udasi Bodh*.² Moreover, he was also a keen observer of contemporary society to which he has sharply reacted in his *Udasi Bodh* invoking the supernatural powers to do harm to the wrong doers.
- 2.1 Significantly, most of the social customs and practices which find strong disapproval of ascetic poet in his literary works especially *Udasi Bodh*, relate to the social status of a woman and her virtuous deeds as well as many other wrongful doings or habits of his age. His purpose behind all this was partly perhaps to make a strong moral and religious appeal to contemporaries to uplift the moral and ethical standards of the times through spiritualism and his own Udasi way of life.

*Department of History, Guru Nanak Dev University, Amritsar.

1. For a detailed account of life and works of Sant Rein : see, Piara Singh Padam, *Mahatama Sant Rein*, Punjabi University, Patiala, 1978.
2. *Udasi Bodh (MS)*, 1858 A.D., ff. 316b and 317a :

ਪਾਂਚ ਗ੍ਰੰਥ ਕਰਾਇ ਗੁਰ ਹਮਰੇ ਆਪ ਸੁ ਜਾਨ ॥
ਜੀਵਨ ਕੀ ਕਲਿਆਣ ਹਿਤ ਸਤਿਗੁਰ ਆਪ ਸੁ ਮਾਨ ॥

ਅੜਿਲ ॥ ਮਨ ਪਰਬੋਧ ਗ੍ਰੰਥ ਸੁ ਪਰਬਮਿ ਜਾਨਿਐ ॥
ਦੁਤਿਐ ਨਾਨਕ ਬਿਨੈ ਗਰੰਥ ਮਹਾਨਿਐ ॥
ਤ੍ਰਿਤਐ ਨਾਨਕ ਬੋਧ ਗਰੰਥ ਸੁ ਜਾਨ ਰੇ ॥
ਹੋ ਬਚਨ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਗਰੰਥ ਸੁ ਚਤੁਰਥ ਮਾਨ ਰੇ ॥
ਪੰਚਮ ਏਹ ਉਦਾਸੀ ਬੋਧ ਮਹਾਨਿਐ ॥

The only extant copy of the original manuscript of *Udasi Bodh* is in possession of Mahant Mukat Ram, present incumbent of the Dera Sadhu Sant Rein Ashram at village Bhudan (near Malerkotla) in Sangrur district of the Punjab.

- 2.2 Sant Rein, who took the position of a great moralist or a guide was highly critical of all those customs and traditions which had a direct bearing on the social status of a woman. In this context, his reference to existence of the practice of female infanticide in his society is very explicit.³ Not only this, even the custom of selling a girl for nuptial ties does not escape his apt attention. What needs to be underscored is that he is not only dismayed with but also very contemptible to all those who indulged in such practices.⁴
- 2.3 The ascetic poet also does not fail to react to the plight of a widow. She was debarred to the use of cosmetics to beautify her.⁵ As she could not remarry, the only way for her was that she could completely surrender herself (soul and body) to God.⁶
- 2.4 On the whole, Sant Rein observed that generally a woman was ill-treated. In his eyes, a person subjecting a woman to atrocities of any kind was to remain cursedly a widower for not less than three of his rebirths.⁷ All this was highly detestable in his vision.
- 2.5 The lack of fidelity, even more so on the part of a woman in respect to

3. *Ibid.*, f. 70a :

ਬਾਲ ਹੋਤਿਆ ਕੰਨਯਾ ਘਾਤ ।
ਅਬਲਾ ਰਮੈ ਹੀਨ ਪੁਨਿ ਜਾਤ ॥

4. *Ibid.*, ff. 73ab :

ਕੰਨਿਆ ਦਾ ਪੈਸਾ ਜੋ ਲਏ ।
ਪੈਸਾ ਲੇਕਰਿ ਕੰਨਯਾ ਦਏ ॥
ਭੋਗੇ ਨਰਕ ਸੁ ਪੁਰਖ ਬਿਨਾਨੀ ।
ਅਨਿਕ ਜਨਮ ਤੇ ਹੋਵੇ ਹਾਨੀ ॥

5. *Ibid.*, f. 113b :

ਨ ਸੁਗੰਧ ਲਗਾਇ ਨ ਦੇਹਿ ਬਨਾਇ ਨ ਫੂਲਨ ਹਾਰ ਸੁ ਪਾਇ ਗਲਾਨੇ ॥

6. *Ibid.*, f. 112b :

ਪਤੀ ਬਾਝ ਜੋ ਹੈ ਅਬਲਾ ਜਗ ਮੈ ।
ਤਿਸਕੀ ਰਹਿਣੀ ਅਬ ਤੋਹਿ ਬਖਾਨੇ ॥
ਅਪਨਾ ਤਨ ਸੋ ਹਰਿ ਕੇ ਅਰਪੈ ।
ਗੁਰ ਤੇ ਸੁਣ ਨਾਮ ਜਪੈ ਭਗਵਾਨੇ ॥

7. *Ibid.*, f. 70b or 73b :

ਇਸਤ੍ਰੀ ਕੀ ਹਤਿਆ ਕਰੈ ਪਰਾਨੀ ।
ਜਾਇ ਅਧੋਗਤਿ ਸੋਇ ਬਨਾਨੀ ॥

Ibid., f. 73a :

ਨਾਰੀ ਕੇ ਦੁਖ ਦਏ ਜੁ ਪ੍ਰਾਨੀ ।
ਇਸਤ੍ਰੀ ਬਾਝ ਸੁ ਰਹੈ ਬਿਨਾਨੀ ।
ਰੰਡਾ ਰਹੈ ਸੁ ਪੁਰਖ ਉਦਾਰੇ ।
ਤੀਨ ਜਨਮ ਤਹਿ ਮਿਲੈ ਨ ਨਾਰੇ ॥

her husband and his family, was also a condemnable act.⁸ In *Udasi Bodh*, there are frequent references to the prevalence of illegal or illicit sexual relations.⁹ Not only this, even the habits of drinking alcohol and eating meat by women invite the poet's wrath.¹⁰

- 3.1 Among the other equally despicable acts in the society of his times, Sant Rein mentions about the killing of animals and the practices of eating and selling meat.¹¹ He was as serious as he was reluctant to share his knowledge of Hindu scriptures and religious experiences with all those who indulged in such practices.¹² His curse for them was that one

8. *Ibid.*, f. 78a :

ਨਿਜ ਪਤੀ ਕੇ ਜੋ ਨਾਰ ਸੁਨਾਇ ।
ਸਾਸ ਸਸੁਰ ਕੇ ਬੁਰਾ ਅਲਾਇ ।
ਬਿਸਟਾ ਮਾਹੀ ਕਿਰਮ ਸੁ ਹੋਇ ।
ਬਿਸਟਾ ਨਾਰੀ ਖਾਵੈ ਸੋਇ ॥

ਪਤੀ ਕੀ ਸੇਵਾ ਕਰੇ ਨ ਨਾਰੀ ।
ਜਾਇ ਅਧੋਗਤਿ ਸੋਇ ਬਿਚਾਰੀ ॥

Ibid., 73a :

ਘਰ ਮੈਂ ਤਜਿ ਕਰਿ ਸੁੰਦਰ ਨਾਰੈ ।
ਪਰ ਦੁਆਰ ਜੋ ਕਰੇ ਉਦਾਰੈ ॥
ਦੁਖ ਬਯਾਦੀ ਜਨਮਤਿ ਤਹਿ ਲਾਗੈ ।
ਜੋ ਨਰ ਆਪਣੀ ਨਾਰ ਤਯਾਗੈ ॥

9. *Ibid.*, ff. 67ab :

ਈਹਾਂ ਜੋਇ ਕਰੇ ਬਿਭਚਾਰੇ ।
ਨਿਜ ਪਤਿ ਤਜਿ ਕਰ ਜੋਉ ਨਾਰੇ ।
ਦੂਜੇ ਜਨਮ ਸੁ ਬਿਧਵਾ ਹੋਇ ।
ਯਾਹਿ ਵਿਖੈ ਸੀਸਾ ਨਹੀ ਕੋਇ ।
ਬਾਲਿ ਸੁ ਬਿਧਵਾ ਹੋਵੈ ਨਾਰੀ ।
ਪਤਿ ਬਿਨ ਭੋਗੇ ਦੁਖ ਅਪਾਰੀ ॥

10. *Ibid.*, f. 70a :

ਮਦਰਾ ਮਾਸ ਨਾਰ ਜੋ ਖਾਇ ।
ਘਾਰ ਜਨਮ ਸੇ ਅਬਲਾ ਪਾਇ ।
ਤੀਨ ਜਨਮ ਸੇ ਹੋਇ ਦਲਾਲੀ ।
ਨਾਹਿ ਬਚਾਇ ਸਕੈ ਕਪਾਲੀ ॥

11. *Ibid.*, f. 70a :

ਜੀਵਨ ਮਾਰਿ ਜੋ ਪਰਾਨੀ ।
ਬਦਲਾ ਲਏ ਸੇ ਫੇਰਿ ਬਿਨਾਨੀ ॥

12. *Loc.cit.* :

ਬਿਸੈ ਲੰਪਟੀ ਮਾਸ ਜੁ ਖਾਈ ।
ਤਿਨ ਕੇ ਨਾਹਿ ਸੁਣਾਣਾ ਭਾਈ ॥

day they would get punishment from *Dharam Rai* or the Divine Being.¹³

- 3.2 In Sant Rein's view, even the habit of stealing agricultural products (corn and cotton) especially the fruits was as condemnable as the other debased acts mentioned above.¹⁴ Notably, stealing of the sacred scriptures, especially the *Vedas* and the *Shāstras*, was considered by him even more worse.¹⁵
- 4.1 Also, the evidence of *Udasi Bodh* clearly shows that the caste distinctions were very much rigid in the early 19th century Punjab. The social life was badly afflicted with the idea of untouchability. The people of high caste strongly disliked the *harijans* or the people with low caste.¹⁶ Notwithstanding all this, the Udasi poet tried to inculcate the feeling of fraternity among the people through his moral and religious appeal without any caste considerations.¹⁷ Thus, he not only condemned the caste system but also those who were infested with caste pride.¹⁸ Paradoxically the poet at the same time was also a severe critic of all those who even

13. *loc.cit.* :

ਧਰਮ ਰਾਇ ਤਿਸ ਦਏ ਸਜਾਇ ।
ਲੇ ਕਰ ਮੇਲ ਮਾਸ ਜੁ ਖਾਇ ॥

14. *Ibid.*, ff. 72b and 78a :

ਅੰਨ ਚੁਰਾਵੈ ਪਰਕਾ ਜੋਇ ।
ਕੀੜਾ ਹੋਇ ਅੰਨ ਕਾ ਸੋਇ ॥

ਪਰ ਫਲ ਕੀ ਚੋਰੀ ਜੋ ਕਰੇ ।
ਜਨਮਤਿ ਤਿਨਕੇ ਬੇਟੇ ਮਰੇ ॥

15. *Ibid.*, f. 77a :

ਸਾਸਤਰਿ ਬੇਦ ਪੁਰਾਣ ਚੁਰਾਵੈ ।
ਦੂਜਾ ਜਨਮ ਪਿੰਗ ਦਾ ਪਾਵੈ ।

16. *Ibid.*, f. 77ab :

ਹਰੀਜਨ ਕੀ ਨਿੰਦਾ ਕਰੇ ।
ਰੀਛ ਜਨਮ ਸੋ ਪ੍ਰਾਣੀ ਪਰੇ ॥

Ibid., f. 222a :

ਏਕ ਗਰਾਸੀ ਖਾਯੋ ਕੈ ਭਰਿ ਪੋਟ ਰੇ ।
ਹੋ ਗੰਗਾ ਜਾਣਾ ਪਰੈ ਤਾਹਿ ਕੋ ਏਟਿ ਰੇ ॥

17. *loc.cit.* :

ਪੰਗਤ ਭੇਦ ਜੁ ਪ੍ਰਾਣੀ ਕਰੇ ।
ਭੂਕਰ ਜਨਮ ਸੋ ਪ੍ਰਾਣੀ ਪਰੇ ॥

18. *Ibid.*, f. 201b :

ਵਰਣਾਸਰਮ ਕਾ ਜੋ ਅਭਿਮਾਨ ।
ਲੋਹੇ ਕੀ ਬੇੜੀ ਸੋ ਜਾਨ ॥

trespassed the commandments of a Brahman.¹⁹

- 5.1 In a nutshell, and as a whole, an ascetic poet's observations penned in his *Udasi Bodh* are undoubtedly very revealing and noteworthy. His views and perceptions concerning the status of women and other unethical or immoral practices of his times may be helpful to the historians of social history of early nineteenth century Punjab and India.

19. *Ibid.*, f. 304a :

ਬਿਪਰ ਕਾ ਜੋ ਵਾਕ ਫਿਰਾਇ ।

ਧਰਮ ਰਾਏ ਤਹਿ ਦਏ ਸਜਾਇ ॥

AN APPRAISAL OF PERSPECTIVES OF J.D. CUNNINGHAM AND W.L.M 'GREGOR ON FIRST ANGLO-SIKH WAR

Seema*

E.H. Carr has rightly said, "Study of History is study of causes."¹ The historian tries to ascribe multiple causes to an event and assigns hierarchy to them to interpret particular historical events. With a view to this proposed attempt has been made to analyse and understand perspective of J.D. Cunningham and W.L. M'Gregor on the First Anglo-Sikh war. For the purposes of better understanding of these two works, it is almost imperative to know their social and professional background, though in brief.

J.D. Cunningham, eldest son of Allan Cunningham was born in Lambeth on 9th June 1812. Sir Walter Scott procured him a cadetship in the East India Company's army. He sailed for India in Feb. 1834. In 1837 he was selected as an assistant to the Colonel Claud Wade with a special duty of fortifying Ferozepur, the agents headquarters. This appointment brought him very close to the Sikhs. Thus, he was in a position to gain considerable knowledge of the history and culture of the Sikhs.² On the whole, Cunningham is known to have lived among the Sikhs nearly for the period of a decade during a very crucial phase of their history.³ During his stay in India, Cunningham held various positions in British Government, which helped him in the collection of source materials on Sikh history as well as enhancing his understanding about the Sikhs. His appointments had made him thoroughly conversant with the Sikh characters. At the time of First Anglo-Sikh war, he was sent to the head quarters of Sir Charles Napier in Scinde and afterwards to that of Sir Hugh Gough. On sixteenth January 1846, he detached Cunningham to act as a political officer under Sir Harry Smith. It is significant to note that Cunningham with Sir Harry Smith was present at the skirmish of Buddowal and the battle of Aliwal. It may be further added that his treatment of First Anglo-Sikh-war in the last of his chapter he has utilized almost all the information he has collected, as well as his observation on the political events connected with the decline of kingdom of Lahore.⁴

*Senior Lecturer, Department of History, D.A.V. College, Amritsar.

1. E.H. Carr, *What is History*, p. 73.
2. *Dictionary of National Biography*, Vol. V, London, 1917, pp. 314-15.
3. Seema Arora, 'J.D. Cunningham on the Decline of the Lahore', *PHC.*, 26th Session, 1994, p. 147.
4. *Ibid.*, pp. 147-148.

Let us now turn to W.L. M'Gregor; he was a medical doctor. When he had acquired sufficient influence on the Maharaja, he started using his influence to serve the interest of the company of which he was the employee. He used many opportunities that he had to be in the company of the Maharaja to wean him away from the influence of his French employees. He wrote a paper on the Sikh ruler and with a few preliminary remarks presented it to Lord Auckland, then the Governor General of India. When war broke out, M'Gregor accompanied his regiment when called upon to reach the operation theatre and reached Mudkee on 20th Dec. 1845. He served as a medical officer for the rest of the war that came to an end in February of the following year.⁵ Author has tried to collect information either from the country or in its immediate vicinity, (by active participant and not so prominent, in battles of war). The major information of Anglo-Sikh War was actually collected in the very midst of the battle of one of the most memorable campaigns on record. His object has been to record every fact connected with the History of the Sikhs and to render justice to all those enlightened men and gallant spirit, whose skill and intrepidity combined to repel the insolent invasion of a rebellious army and to consolidate the British power in the north west of India.⁶

Ranjit Singh expired on the 30th June 1839. His death was not unlooked for, but the event spread universal affliction throughout the Punjab, for he had left no successor worthy of him or capable of maintaining his kingdom.⁷ In less than seven years time from 1839 to 1845 there were seven changes of government, six of which were accompanied by violence and bloodshed. Both external and internal factors were responsible for this sorry state of affairs. The state was plunged into a most critical situation when towards the end of this period the contenders for power within the country agreed to join hands with the external imperialists to the detriment of the interests of their own state. It was then left for the Khalsa army to make a bid in defence of the imperilled independence and integrity of the state.⁸ So for the historical explanation of the declining phase of the Sikh power immediately after the death of Maharaja Ranjit Singh is concerned, both have discussed the multiple factors or forces which ultimately led to the fall of kingdom of Lahore. The period of a decade between the death of Maharaja Ranjit Singh in 1839 and the annexation of the Punjab by the British in 1849, in G. Khurana's view is a creative period from the point of view of contribution to the history of the Punjab.⁹ The death of Nau Nihal Singh was the beginning of the end of the kingdom of Lahore. Sher Singh, the supposed son of Ranjit Singh, eventually

5. Fauja Singh, *Historiography of the Sikhs*.

6. W.L. M'Gregor, *History of the Sikhs*, Preface.

7. *Ibid.*, p. 4.

8. Fauja Singh, *After Ranjit Singh*, p. 20.

9. Seema Arora, 'J.D. Cunningham on the Decline of the Lahore', p. 148.

succeeded to the throne after a fierce struggle with Chand Kaur, the mother of Nanihal Singh. This struggle for the throne introduced a new element in the Sikh body politic.¹⁰ On 18th February 1841, Mr. Clerk officially informed that the Governor-General-in Council has decided to support Sher Singh. A sum of Rupees 40 lacs would be paid by Sher Singh to cover the cost and risk of any military operation. Due to efforts of Clerk, Sher Singh proved a traitor to Sikh Panth. The only great redeeming feature of the critical situation prevailing in 1839 was the powerful Khalsa army that Ranjit Singh had built up over the years of his long reign. Composed predominantly of Sikhs, it represented the best organised body of the Khalsa, a veritable embodiment of the Sikh commonwealth and as such the over all custodian of the Sikh state.¹¹ Chet Singh was put to death by Ajit Singh on 15th Sept., 1843. The short period of his reign was marked by the events that accelerated the dissolution of the kingdom. Dalip Singh was proclaimed Maharaja and Hira Singh was raised to the high and fatal office of Wazir. Hira Singh increased the pay of the army. The army felt that it had become the master of the Punjab and it endeavoured to procure donations, or to place itself to public estimation, by threatening to eject the Jammu faction and to make Bhai Bir Singh, a saintly person of prominence, a king as well as a priest.¹² Hardinge was of the opinion, that as a result of the murder of Hira Singh, the Sikh State was heading towards a dissolution. The army was mutinous and there were revolts in the Muslim dominated areas of Multan, Kashmir and the territory lying between the Indus river and Afghan border. He felt that it would be difficult for the Sikhs to retain their hold on entire kingdom.¹³

Though daily reports were spread that the Sikhs intended to invade the British territories and though the Newswriter at Lahore gave minute accounts of the hostile preparations, yet the British Government would not believe that such an event could occur. The orders from the Lahore authorities were so stringent not to interfere with the Punjab, unless aggressions were first perpetrated by the Sikhs, that the Indian government was crippled.¹⁴ Sir Hugh Gough gave early warning to the troops on the frontier, to hold themselves in readiness, and the sequel showed that Sir Hugh Gough was justified in the measures he wisely adopted. The crisis demanded the utmost exertion on the part of the Governor-General and Commander-in-Chief and when it was known, that a Sikh force was actually on the left bank of the Sutluj, the Governor-General no longer restricted in any measures he might think it proper to adopt.¹⁵

10. *Ibid.*, p. 149.

11. *Loc-cit.*

12. *Ibid.*, p. 150.

13. *Loc-cit.*

14. W.L.M'Gregor, *History of the Sikhs*, pp. 42-43.

15. *Ibid.*, p. 43.

Fortunately, Lord Ellenborough, Governor-General of India had established a large force at Umballa which could be thus available at a moment's notice. He confiscated Duleep Singh's possessions on the left bank, on the side of the Sutluj since the Sikhs had made an unprovoked aggression on the British territories, and broken the treaty which had existed between the two nations since 1809. It was clearly explained that the Government of India had refrained from hostile demonstration until the Sikh Government had twice refused to give a reason for their war like preparation.¹⁶

J.D. Cunningham is of the view that the British declared war on the Sikhs or the circumstances for the war were created by the British. Battle of Mudkee took place on 18th Dec. 1845. It was for the first time the Sikhs had encountered European dragoons and infantry and the noble and gallant bearing of both served to confirm the character they had always borne. The Khalsa troops could compare them to nothing else but the demons, but the determination on the part of the Sikhs to fight to the last, restored their hopes, that they might yet share in the dangers and glory of the coming battles, and they were soon destined to see their most sanguine wishes realized on the field of Ferozshahar. Their spirit in no way was broken.¹⁷

Meanwhile the Sikh troops are said to have pressed Lal Singh to lead them against Ferozepore repeatedly, but he refused, and at length sent them to Mudkee in order to satisfy their demands, and get rid of their importunity. His excuse for not attacking that insulated post, was that he wanted to fight the Commander-in-Chief and considered any one below his notice. The Sikh leaders wished to keep their troops together in order that the British might have a full and fair opportunity of destroying them. Sardar Lal Singh left Lahore unwillingly, and no doubt wished to get back as speedily as possible, and had he scattered his troops about the country, thus allowing them to be beaten in succession. The war would be much longer delayed than suited his views or assorted with his wishes.¹⁸ Regarding the Battle of Ferozshahar M'Gregor holds this opinion, inspite of the indomitable bravery of the British, a portion only of the Sikh entrenchment was carried.¹⁹ Sir John Littler, in his private dispatch, used the words "panic struck" as applicable to 62nd regiment. About the casualties in Ferozshahar battle it is difficult to give accurate number, although the number of Sikhs was four times more than that of British. Since those who had been missing and were supposedly killed, afterwards found their way to their homes.²⁰ On two or three occasions the alarm was given that the Sikhs were advancing for the purpose of attacking the British camp, but such an occurrence

16. *Ibid.*, pp. 44-45.

17. *Ibid.*, p. 76.

18. *Ibid.*, pp. 81-82.

19. *Ibid.*, p. 104.

20. *Ibid.*, p. 124.

never took place.²¹ The decisive Battle was fought at Sabraon. On 10th Feb., the Ferozepur front had remained quiet, the British having learned something of their adversaries 'toughness'. Reinforcements of men and officers of known repute were called from all over British India.²² Though it was supposed that the Sikh leaders at Sabraon wish to keep their entrenched troops in ignorance. Since they actually initiated English bands in playing the national anthem of "God save the queen."²³

Whatever their ulterior plans might have been, the Khalsa troops were determined to hold their entrenchment to the last and felt assured that it could not be taken by the best troops in Europe, much less by an Anglo- Indian army. They had completed it and quietly awaited the attack, full of confidence in their ability to repel it. Within the entrenchment of Sabraon, the Sikhs collected a large force, and what was of more consequence, the soldiers were chiefly those who had been trained by French officers, and on whom they could consequently rely, as adepts in the use of the sword and musket.²⁴ The battle of Mudkee, Ferozshahar and Aliwal though great ones, were less decisive, they had indeed weakened the power of the Sikhs, but that of Sabraon had completely broken it. Such a victory however, could not be achieved without an immense sacrifice, and probably there is no action on record, where so many officers were killed and wounded as that which occurred on the 10th February. The loss in the staff and mounted officers at Sabraon was also trifling, as compared with that at Ferozshahar and Mudkee. In view of M'Gregor the battle of Sabraon may be justly termed as the "Waterloo of India," it was last one of the hard contested like that great and ever memorable engagement, it completely broke the power of the foe.²⁵

Thus terminated the last battle in the campaign against the Sikhs, who had crossed the river in the vain hope of conquering Hindostan, had been employed for several months in bringing guns to left bank, where they were said to have been hidden in grass and about villages previous to their being collected at Ferozshahar. The arrogance of the Khalsa troops led them to rely with confidence of becoming masters of the possessions.²⁶ The Government of India has frequently declared that it did not desire to subvert the Sikh Government in the Punjab although the conduct of the Darbar has been such, as to justify the most severe and extreme measures of retribution, nevertheless the Governor-General is still willing that an opportunity should be given to the Darbar and to chiefs, to submit themselves to the British Government and by

21. *Ibid.*, p. 131.

22. Seema Arora, p. 151.

23. W.L.M'Gregor p. 137.

24. *Ibid.*, p. 151.

25. *Ibid.*, pp. 166-171.

26. *Ibid.*, p. 195.

a return to good faith and observance of prudent counsels, enable the Governor General to organize the Sikh Government. There was no alternative then, but to propose terms and endeavour to prevent the victorious army from crossing the Sutluj, the Lahore Government never anticipated that the battle of Sabraon would be the immediate signal for crossing the river.²⁷

What followed after the war; indemnity at the expense of war and Bist Jullundur was added, still it was insisted that their ratification would take place under the walls of Lahore. The terms of the treaty was so couched, that while the Sikhs were rendered unable to make further aggression for sometime at least, the nation might still be able to maintain a Government of its own and protecting its subjects, which was all the Governor-General desired. Sikhs were now at the mercy and clemency of their victorious foe, their pride humbled, and the very Government of the country tottering to its base.²⁸

How W.L. M'Gregor tries to justify the war with Sikhs : A people making an unprovoked aggression in defiance of treaties of peace and alliance, justly subject themselves to loss of their territories and if they suffer all the horrors of war and bloodshed, they are alone to blame for the issue. The victors have every right to deprive them of the means of repeating such outrages. The Sikhs did not appear to understand this view of the matter and previous to their final overthrow at Sabraon, expressed some hopes that their captured guns would be returned to them. Government must be established, and with it alone could the Governor-General treat. Sir Henry Hardinge wishes to see a descendant of its original founder.²⁹

The British Government desires to exercise no interference with the Government of Lahore, after the Treaty of peace is concluded, and the Governor General is not willing to have any concern with the Lahore Government, or to accede to any measures not provided for by the treaty. This have been repeatedly explained to Lahore Darbar. While the Governor-General and Commander-in-Chief remained at Lahore as the head to twenty thousand men. Portion of the Sikh Army came to the capital to be paid up and disbanded. The soldiers showed neither despondency of mutinous rebels nor the difference of mercenaries, and their manly department added lusture to that valour which the victory had dearly felt and generously extolled. The men talked of their defeat as the chance of war, or they would say that they were imitators of unapproachable masters.³⁰

W.L. M'Gregor, make a point of consideration whether the Punjab be

27. *Ibid.*, pp. 197-201.

28. *Ibid.*, pp. 203-05.

29. *Ibid.*, pp. 207-09.

30. Seema Arora, p. 153.

worth annexing to the British territories. At first, the expense of securing it would probably more than counter balance the revenue advantages occurring from the possession, but the affairs not entirely of one of profit and loss. If the support of the British be withdrawn, the return to anarchy and misrule is certain, and we must either allow the contending powers to settle matters by a civil war, or seize at once the country and bring it under the British rule, or suffer some other contiguous power to interfere for its settlement. The complete annexation of the Punjab will, therefore, sooner or later be forced on us, and though attended by great outlay, the rich tracts of country might, under careful British rule and management, eventually be made to yield a rich return. By force and force alone can this be accomplished, and in adopting the necessary measures 'let the principle of economy for a time be over looked. The acquisition of the Punjab, with the Indus forming our boundary on the west, will no doubt tend to consolidate our vast empire, and ensure a permanency of peace and its countless blessings.³¹ So for the both accounts onward and its analysis is concerned, trace the history of the Sikhs from Guru Nanak onwards. M'Gregor's book appeared in 1846. Whereas J.D. Cunningham's account was published in 1849 but they differ on certain points of observation :

<i>J. D. Cunningham</i>	<i>W. L. M'Gregor</i>
1. He has been with the Sikhs for many years.	Eyewitness in battles and even doubts contemporaries for information.
2. Served in different capacities/ administrative-posts.	By profession a doctor and later on curing Ranjit Singh, developed taste for writing.
3. As far as the view point is concerned, he has Pro-Sikh view.	Pro-British point of view.
4. As far as the length of account is concerned, is brief survey of first Anglo-Sikh war.	Devote a volume to this account, details from the place of pitched battles of war.
5. Blames English for unprovoked attack and is of the view that treaty exists nowhere.	Blames Sikhs for violating terms of the treaty.
6. After war what followed is very brief survey.	General remarks trying to contrast in terms of men and money-i.e. inferiority of native artillery to European infantry other problems like anarchy and disorder. The further holds opinion they were forced for annexation.

31. W.L. M'Gregor, pp. 273-274.

No doubt, in the end, M'Gregor agrees the war with the Sikhs was toughest battles fought in Indian peninsula. To conclude, we can say that both's analysis of the crucial phase of Sikh History in regard to the decline of Sikh power towards the mid of the 19th century has been made in an objective manner. Their use of wide variety of source material available on Sikh history (though interpretation does vary) and observations have certainly enhanced the value of the interpretation of the decline of kingdom of Lahore which of course are the earliest and most significant.

NINETEENTH CENTURY EUROPEAN TRAVELLERS AND THE SIKHS

K.S. Bajwa*

Amongst the English sources on the history of the Sikhs/Punjab, European Travel Literature is an important genre. Motives of the travellers to enquire about the Sikhs and their past varied as much as their nationalities. For instance, E. Samuel, Alexander Burnes, Charles Masson and Eden Emily were British nationals, while Baron Charles Hugel and Baron Erich Von Schonberg were German. This literature covers the period between 1800s to 1850s. These accounts relate to many aspects of life in the Punjab during this phase. However, the present paper is confined to the observations of these travellers on the Sikh scripture and the role it played in the Sikh way of life.

In April 1808 A.D., E. Samuel, an officer of the Bengal Army, crossed river Jamna and reached Lahore in May 1808 A.D. During his travels, he kept a journal which was published in 1809 A.D. in the Asiatic Annual Register entitled : *Tour to Lahore*.

In this journal, he refers to the reverence shown by the Sikhs to *Guru Granth Sahib*. He considers it a 'book of laws' for the Sikhs. It was lodged with great care under 'a silken canopy' in Sri Harmandir Sahib which he calls, the house of God.¹ He has very keenly noticed a difference between the 'Sikhs' and the 'Singhs' which further led him to announce a difference between the followers of Guru Nanak and the followers of Guru Gobind Singh. However, he asserts that the bridge between the two is very narrow. A 'Sikh' can become a 'Singh' whenever he wishes to be, but the former has to go to the Akal Takhat for taking *Khande-di Pahul*. He also refers to the ceremony of *Amrit Sanchar* at Akal Takhat.²

However, his observations of the Sikh society and general character of the Sikhs is an added proof of the role which *Guru Granth Sahib* played in reforming or building their character. For instance, he observed that the Sikhs are more hospitable and kind to stranger than other communities. The Sikh 'disclaims the distinctions of religion or complexion'. Comparing with the towns and villages inhabited by the Muslims, he observed that, 'it is very pleasing to travel through the towns and villages of this country. The inhabitants receive the stranger with an air of welcome'. Above all they 'are courteous

*Incharge, Sikh History Research Department, Khalsa College, Amritsar.

1. *Tour to Lahore*, pp. 430-31.

2. *Ibid.*, p. 422.

and respectful, contrary to what the traveller experiences in Mussulman towns, where he is looked upon with contempt, and regarded as an unwelcome intruder'. Besides, the Sikhs generally marry one wife though they are allowed to remarry in case of the death of the first wife. The practice of *sati* is rarely practised, instead widow re-marriage was encouraged. Unlike other communities, the Sikh ladies were not confined to their houses and they bore the general reputation of chastity. Perhaps for this reason, he noticed that syphilitic complaints were very few as compared to the inhabitants of other regions or communities.

Summing up the Sikh character he asserts that 'the Sikhs are just an amicable in their social intercourse, and affectionate in their domestic relations. One quality particularly raises the character of the Sikhs above all other Asiatics and that is their higher veneration for truth. Both as a people and as individuals, they may be considered as much less addicted to the low artifices of evasion, lying, or dissimulation, than any other race of Asiatics. Implicit dependence may be placed upon their promise, in all matters either of public or private concern, and if a Sikh declares himself your friend, he will not disappoint your confidence; If, on the other hand, he bears enmity to any one, he declares it without reserve. Upon the whole, they are a plain, manly, hospitable, and industrious people, and by far the best race I have ever met in India'.³

In the 1830s, Alexander Burnes, a British diplomat travelling in the dominion of Maharaja Ranjit Singh, observed the reverence shown by the Sikhs and even of the Maharaja to *Sri Guru Granth Sahib* on three different occasions and places and recorded his impression.⁴ On his way to Lahore he visited Sri Harmandar Sahib which he describes as 'a national temple' of the Sikhs. He records that 'After making the circuit of it, we entered, and made an offering to the "*Granth Sahib*", or holy book, which lay open before a priest, who fanned it with the tail of a Tibet cow, to keep away impurity, and to add to its consequence'.⁵ Similar impression he recorded when he visited Multan. He observed that 'we found him (the priest) seated on the ground, with a huge volume in format of him, and a place covered with cloth, like an altar, at one end of the apartment. He opened the book at my request and repeating the words '*Wa gooroo jee ki fatteh*' touched the volume with his forehead, and all the Sikhs in attendance immediately bowed to the ground'. Further more he says that, 'I need hardly mention, that the volume was the *Granth*, or the holy book of the Seiks, the reverence for it amounts to veneration, and the priest

3. *Tour to Lahore*, pp. 422-24 and 431.

4. In 1831, Alexander Burnes was deputed in a political capacity to the court of Lahore. Professedly he was sent by the British Government to Lahore on a complementary mission. He was to take from the ruler of England to the ruler of Punjab, five dry horses of a size never seen before in India. Infact, he was deputed to explore the countries upon the lower Indus, and top determine its navigability. Account of his travels was published in 1835 under the little *Travels into Bokhara*, John Murray, London, 3 Vols.

5. Burnes, *Travels into Bokhara*, Vol. I, p. 151.

waves a 'Chury' or a Tibet cows tail, over it, as if he were fanning an emperor'.⁶ Burnes, was present at Lahore at the time of the celebration of *Basant* by Maharaja Ranjit Singh. At this occasion, he noted 'a canopy, valued at a lac of rupees, covered with pearls, and having a border of precious stones', under this canopy was placed *Guru Granth Sahib*. Burnes says that 'Nothing can be imagined more grand. At one end Runjeet took his seat, and heard the Granth, or sacred volume of the Seiks, for about ten minutes. He made a present to the priest, and the holy book was borne away wrapped in ten different covers, the outside one of which in honour of the day, was of yellow velvet.'⁷ Besides, such a veneration for *Sri Guru Granth Sahib*, Burnes also noted a very deep faith of the Sikhs in their scripture. He refers to an oration of a priest in which he acknowledged before *Sri Guru Granth Sahib* that whatever the Sikhs enjoyed on this earth was the bounty of the Guru.⁸ To delineate this point we may cite an interview of Burnes with a venerable Sikh Chief, of eighty two, who had fought in the wars under Charat Singh, the grand father of Ranjit Singh. When Burnes enquired of him about the secret of their increasing power, the old man replied that, 'it had been predicted in their Granth...., that where ever there was a horse or spear, there would be chiefs and soldiers in the land. Every day serve to verify the predictions.'⁹

Intensity with which the Sikhs respected and venerated *Guru Granth Sahib* was recorded by Charles Masson when he stayed at Dera Ismiel Khan during his Travels.¹⁰ He observed that there were only two Sikh retainers of Sardar Hari Singh Nalwa at Dera Ismiel Khan. They had occupied a big house in the town and in one of their apartments was kept *Guru Granth Sahib* which they 'preserved with great care and approached with reverence'.¹¹ Further he records that *Guru Granth Sahib* is the 'only object of veneration for the Sikhs, because it contains the percepts of their Gurus. It was lodged on a high pedestal in a spacious apartments in most of their villages. Any one qualified could read it'.¹² He viewed the Sikh priest performing *ardas* (prayer) before *Guru Granth Sahib* who was firmly holding sword in his hands. The *ardas* was 'concluded with a vociferous invocation to their Guru 'for victory and extension of the faith'.¹³

6. Burnes, *Ibid.*, Vol. I, pp. 101-2.

7. *Ibid.*, Vol. II, pp. 23-24.

8. Burnes, *Ibid.*, Vol. I, p. 151.

9. *Ibid.*, Vol. II, p. 39.

10. Charles Masson's (1800-1853), real name was James Lewis. He was serving in the Bengal Artillery which he deserted in 1826 A.D. Next 14 years, he spent in travelling through different Central Asian countries. During this period, he spent nearly six years in or around Kabul and also visited Lahore. However, his observations were published in 1842 A.D. under the title : '*Narrative of various Journeys in Balochistan, Afghanistan and the Punjab*' at London in three volumes.

11. Charles Masson, *Ibid.*, Vol. I, p. 46.

12. Charles Masson, *Ibid.*, Vol. I, pp. 46, 424.

13. *Ibid.*, p. 424.

In the 1840s, Emily Eden,¹⁴ while visiting Harmandar Sahib noticed *Guru Granth Sahib* placed under a canopy of gold cloth, quite stiff with pearls and small emeralds. Its value was estimated as 10,000 £.¹⁵ She also noticed that when Maharaja Ranjit Singh entered into the interior of Sri Harmandar Sahib where *Guru Granth Sahib* was placed under the canopy, he not only stooped down but also put 'some dust on his forehead', which he did by rubbing his hand on the floor. Furthermore, the Maharaja confessed to her that 'here the oracle had prompted him to make his treaty', with the British Indian Government.¹⁶

Baron Charles Hugel¹⁷ was perhaps the only traveller who recorded his impressions about the Sikhs and their scripture at several occasions. He was highly impressed by the devotion and diligence with which the Sikh priests of all the Dharmshalas (Gurdwaras) which he visited, provided shelter to the travellers and performed their religious duties. For instance, he was at Baramulla (Kashmir) in the month of December when he first observed Sikh priest performing his religious duty in the Gurdwara. Hugel was surprised to note that in a bitter cold, he was performing his service since 4 O'clock. However, he observed that the Sikhs viewed *Sri Guru Granth Sahib* with due reverence and placed it on the throne adorned with red and yellow silk carpets. Around the throne hung richly ornamented curtains.¹⁸ While visiting Sri Harmandar Sahib he recorded that right in the centre of the temple 'Sat the fifth Guru of the Sikh faith on the masnad, or throne of cushions, the walls of the building being ornamented with a handsome carpet worked out in gold, while before

14. Emily Eden while travelling in India with Lord Auckland, the Governor-General of India used to write letters to her sister. These letters contained her observations which she made about the peoples and places visited by her. While visiting the court of Lahore, she had a chance to visit Sri Harmandar Sahib as a state guest along with Maharaja Ranjit Singh and the Governor-General. However, in 1866 A.D. her letters were published under the title : '*Up the Country*' at London in two volumes.

15. Emily Eden, *Up the Country*, Vol. II, p. 7.

16. Emily Eden, *Ibid.*, Vol. II, pp. 7-8. Here she is referring to the famous Tripartite Treaty which was done at Lahore on 26th June, 1838, and signed at Shimla, 25th June, 1839, between the British, the Maharaja and Shah Shujah, deposed King of Afghanistan.

17. Baron Charles Hugel was a German who at one time had served as a Colonel in the Austrian Army. While travelling in the kingdom of Lahore he stayed several times in or near the Dharmshal (Gurdwara) and also visited Sri Harmandar Sahib. His journal which he kept during his travels was published in 1840 in four parts in German at Stuttgart. However, British imperialistic interest induced T.B. Jervis to translate and edit first and third parts of his journal which contained information about the dominion of Maharaja Ranjit Singh. It was published in 1845 A.D. at London entitled : *Travels in Kashmir and The Punjab containing a particular account of the Government and Character of the Sikhs*. B.C. Hugel, *Ibid.*, pp. i-iii.

18. The Sikh temples visited by Baron Hugel includes Panja Sahib Hassan Abdal, Sri Harmandar Sahib besides in several towns and villages. Hugel, *Ibid.*, pp. 169, 225, 226, 238, 239, 247-48, 262, 270, 293-96.

him lay another of Kashmiri Shawl stuff. A circle of devotees and followers had formed around him, leaving an open space which is never encroached upon, it being customary that the Guru should be viewed from a certain distance with 'due reverence'.¹⁹ However, he asserts that *Guru Granth Sahib* was compiled by the fifth Guru, Guru Arjan Dev and contains the maxims of the Sikh faith, the faith which make no discrimination on the basis of caste, creed or colour and did not allow any sort of image worship.²⁰ However, Hugel also observed the rites of initiation into the Sikh faith by taking *Pahul*. He also refers to the pronouncement of Five verses besides using double-edge sword to stir water during the preparation of *Amrit* and Akal Takhat as a baptism of the Sikhs.²¹

In the 1850s, Baron Erich Von Schonberg²² during his travels encamped near a Gurdwara and made some observations about the Sikhs and their scripture. He was surprised to note that any one qualified, irrespective of caste, colour or creed could read *Guru Granth Sahib* and address his prayer to God, whereas in Hinduism, the privileged Brahmins are alone allowed to read the sacred books; they only enjoy the privilege of addressing the Almighty directly. But in Sikhism 'even the humblest man in society is taught to believe that his prayer is as acceptable before the throne of Mercy as that of his more wealthy brethren'. His description of the Sikh priest is an enunciation of the true Sikh character or Sikh identity in the 1850s. For instance, he observed that the 'appearance of the Sikh priest is exactly what one might expect in the minister of war like people. The tall blue turban, bound with an iron head piece, the sabre, always close girded to his side, his shield slung upon his back, and the long beard descending to his breast, gives to this warrior-priest a highly picturesque aspect'.²³ Besides, he refers to the ceremony of initiation into the Sikh faith by giving *Khande-di-Pahul* to person who wished to become a Sikh. He also refers to the preparation and distribution of *Karah Parsad* after the completion of this ceremony.²⁴

However, the observations of these travellers communicate to the reader that *Guru Granth Sahib* is the only object of veneration for the Sikhs. They admit none else than *Guru Granth Sahib* into their places of worship (Gurdwaras). They venerate it as an Emperor, for it embodies the precepts of their Gurus. Each word of it is considered as an order from the Guru. It is the only guide in spiritual as well as temporal matters. The Sikhs firmly believe in

19. Hugel, *Ibid.*, p. 394.

20. *Ibid.*, pp. 281-82.

21. *Ibid.*, p. 282.

22. The Baron Erich Von Schönberg was a German who visited India and also the dominion of the Sikhs just before the First Anglo Sikh War. His observations were published in 1853 at London under the title : *Travels in India and Kashmir*, in two volumes.

23. Schonberg, *Ibid.*, Vol. II, pp. 156-57.

24. *Ibid.*, Vol. II, pp. 157-58.

its teachings, for, their application can transform human lives and thereby can create a better social order. Its role in the transformation of the Sikh Social world and perpetuation of Sikh identity has been amply noted by these travellers. For instance; a higher veneration for truth, universal philanthropy, equality amongst human beings, toleration towards other religions, non-existence of forceful conversion, conspicuous absence of the practice of Sati, encouragement to widow re-marriage, observance of chastity etc. have been described as the major traits of the ideology of *Guru Granth Sahib*. However, it also become clear from their observations that five *banis* were recited while preparing *Khande-di-Pahul* and these *Banis* also included sawayees from *Dasam Granth* authored by Guru Gobind Singh. Hugel have referred to *Shlokas* which runs thus :

- * Sarawak Sidh Samoh Sidanak Dekh Phiriye Ghur Jogi Jate Ke.
- * Sur Sarawak Sidh Sarawak Sant Samoh anek matike.
- * Sare hi desko dekh phiriyo mut kohu nau dekhat pranpatike.
- * Sri Bhagwan ki Bhai Kirpa bin ek rate bin ek ratike.²⁵

Also, their observations suggest that, though the practice of holding *Gurmatta* in the presence of *Guru Granth Sahib* for political decisions was discontinued, yet guidance was sought from *Guru Granth Sahib* by Maharaja Ranjit Singh while taking vital political decision.²⁶

However, observations of these travellers carry certain limitations too. Since they came from different cultural background; their inability to use proper words for Sikh customs and institutions is obvious. For instance, to Hugel, all the Sikh priests and other service performing personnels at the Gurdwaras are 'gurus'. The Sikh *Ardas* (supplication) has been understood as 'a speech' and an *ardasia* (supplicator), as a master of Guru's ceremonies. Further more, *mukhwak* is mentioned as 'a prayer' out of *Guru Granth Sahib*. Five *Banis* recited at the time of the preparation of *Khande-di-Pahul* have been described as Five versus. Come what may, these accounts shed much light on the status and role of the **Sikh scripture** in the advancement and transformation of Sikh society. For example, general character of Sikh priests as described by Baron Charles Hugel speaks of the higher spiritual advancement of the Sikhs. And, Schonberg's description of a Sikh priest gives us to understand that the Sikh identity was not created and established during the **Singh Sabha** but it was very much intact prior to the annexation of the kingdom of Lahore by the imperialists.

25. Hugel, *Ibid.*, p. 282.

26. Hugel, *Ibid.*, p. 282

BANDA BAHADUR (SUMMARY)

*Surain Singh Dhanoa**

Banda Bahadur came in history like a meteor that shook the foundation of the great Mughal empire and his appearance gave a new direction to the Sikh movement. All accounts about him assume that he was deputed on his mission to Panjab by Guru Gobind Singh whom he met at Nanded some time in the middle of 1708 C.E. Guru Gobind Singh merged his being in the Khalsa on seventh October, 1708 . There is no *hukumnama* of Guru Gobind Singh available to confirm that Banda Bahadur came to Panjab with his blessings on a mission assigned to him by the Guru . Historians have assumed from his achievements that he came to Panjab with proper authorization from Guru Gobind Singh which made the Sikhs flock to his banner . There are, however, a few questions which come to my mind for which I would like the historians gathered here to help me in finding an answer.

The account also goes against the accepted view that Banda Bahadur was sent from Nanded. I have placed my doubts about the currently accepted view that Banda Bahadur was assigned the mission to come to Panjab by Guru Gobind Singh and my reasons for holding those views, I would urge historians gathered here to have an in depth look at all the material that could be available on this issue.

*Punjabi University, Patiala.

THE MAKING OF SIKH SCRIPTURES— AN EARLY WESTERN VIEW

Nazer Singh*

This article deals with the book entitled *Sikhan De Raj de Vithia*. Its sole objective is to show the Historiographical nature of the work. The book deals with Sikh history, literature and Punjabi language. Moreover, it takes a definite view of the Sikh Scriptures. Above all, the book had its own history. Its evolution starts in A.D. 1866 and continued through the 20th century. Between 1866 and 1956, it was translated from Punjabi into English more than once and it stood edited more than once. Its size and meaning varied with its editor/translator or commentator. This article is mainly based upon Henry Court's version of the *Vithia*.¹ But the works of Pritam Singh² and Gurbachan Kaur³ have also been used.

A Brief of the *Vithia* :

The British administration in Punjab under Donald F. McLeod and the Ludhiana Mission of the American Presbyterians combined to produce a work on Sikh history in the Punjabi prose. Composed by Shardha Ram in 1866, and printed by Paderi Rudolph of, and at the Ludhiana Mission Press in 1868, the work was entitled shortly as *Sikhan de Raj de Vithia*. Pandit Shardha Ram was the Munshi of John Newton and had worked with him. Newton and the Ludhiana press had trained him to produce 'the Christian literature' in Urdu, Hindi and Punjabi.

In 1888, the *Vithia* was translated into English by Henry Court who enlarged it. Court also reported that Trumpp's translation of and work on the *Adi Granth* had been helpful to him in making the *Vithia* more communicative and meaningful.

The *Vithia* was partly translated into English for the second time in 1901 by Jawahar Singh. In 1901 it was entitled '*Selections From Sikhan de Raj de Vithia, with Notes*'.⁴

Both Court and Jawahar Singh sought to amend Shardha Ram's work to make it more acceptable to the Sikhs. This evolution of *Sikhan de Raj de*

*Department of Correspondence Courses, Punjabi University, Patiala.

1. *History of the Sikhs*; or Translation of the *Sikhan De Raj De Vithia*, Henery Court (tr. and ed.), Language Deptt. Punjab, Patiala, 1970.
2. Pritam Singh, *Sikhan De Raj de Vithia* (Pbi.), Jalandhar, 1956.
3. Gurbachan Kaur, *Shardha Ram Philouri* (Pbi.), Patiala, 1988.
4. Jawahar Singh's work was published at Lahore in 1901.

Vithia from an 'un-sikh work' to more and more a 'Sikh work' makes the book an important piece of historical work.

The *Vithia* was edited by Pritam Singh in 1956. The editor showed some of the important additions and amendments made by Court.⁵ With Pritam Singh, the *Vithia* again appeared in Punjabi. However the editor excluded the *Janam Sakhi* portion. Gurbachan Kaur closely followed Pritam Singh.

The Issue :

The question of changing contents and language of the *Vithia* between 1866 and 1956 is very significant in its own way. Compare for a moment the title given to this work by the printers of 1868 with that of by Henery Court in 1888. The titles read :

1868	1888
<i>Sikhan de Raj de Vithia</i> Arthat Tinna de Dassan Guruan Ate Rajian da Jevin Birtant Addik II Sahib Lokan de Prikhyia de Arath Sarkar de Aggia Nal Punjabi Bhakha Vich Banai Iss de Annat Vikhey Jannam Sakhi Vichon Bee Kai Katha Ghaddian Hann Ludhiana Paderi Rudolph Sahib de Jattan Nal Presbyterian Mission De Junttar Vich Chhapi 1868.	<i>History of the Sikhs; OR Translation of the Sikhan de Raj de Vithia</i> AS LAID DOWN For the examination in Panjabi AND CONTAINING Narrative of the Ten Gurus, history of the Sikhs from the Rise of Maharaja Ranjit Singh to the occupation of the Punjab by the English, a short Resume of the customs, rites, songs and proverbs of the Sikhs, and twenty discourses regarding events in the life of Guru Nanak, taken from the <i>Janam Sakhi</i>; or Life of Nanak. TOGETHER WITH A SHORT Gurmukhi Grammar AND An Appendix containing some useful technical words, in Roman characters.

But we leave it for the moment to fix our attention upon the concept of Scriptures in the Sikh tradition as recorded in Henery Court's version of the *Vithia*. Before seeing this concept, it will be useful to repeat that the book was consciously designed to be an educational and evangelical work. The Punjab Missionary Conference of December 1862-January 1863 had advised various missions to be familiar themselves with the biographies of Guru Nanak and Guru Gobind Singh. Further the conference had exhibited a negative attitude towards the 10th Guru and the traditions associated with him. Hence a brief of the conference proceedings.

5. See Pritam Singh, *op. cit.*, pp. 18, 23, 24, 35, 39-40, 69-70.

The missionaries and their associations in the region met on Dec. 31st, 1862 and January 1st, 1863, at Lahore. It was the Ninth Session of the conference.⁶ Both R.N. Cust and Donald F. McLeod participated. It were they who had mooted the idea of translation of Sikh Granths in 1857-1859. The conference deliberated upon a special essay written by Rev. William Keene of the Church Missionary Society, Amritsar. The essay was entitled 'The Sikhs : All that can be said about them From a Missionary Point of View'.⁷ Keene had been instructed to write on the Sikhs by the Committee of the conference. The essay was printed as a part of the Proceedings. In the proceedings, Keene's essay was followed by an other piece of work entitled 'Vernacular Christian Literature : Suggestions for improving its character and Rendering it more Effectual, As a Means of Evangelisation to the Heathen, And of Edification to the Native Church'.⁸ Rev. J. Newton took active part in the deliberations of the conference by opening discussion on the vernacular literature, the need to produce it and its function.

The conference was impressed with the *Adi Granth*. This book was found useful in preparing men to receive the word of Gospels.⁹ It was noticed how Guru Nanak was interesting from the missionary point of view because of his emphasis upon the unity of God-head, and condemnation of popular Hinduism and its social practice such as caste, sati and idol-worship. Guru Nanak's freedom suited the missions¹⁰ but not so its political transformation brought about by Guru Gobind Singh. In fact, Keene felt that the transformation was nothing less than 'an evil'.¹¹

The conference did not consider the ideas of Guru Gobind Singh. Logically, there is only a passing reference to the *Dasam Granth*. Instead, it remembered William Carey for his Punjabi translation of the *New Testament*. Likewise the Ludhiana Mission was praised for making Grammar and Dictionary of Punjabi as well as the other thirty nine works produced by it in 'Sikh Colloquial'. It was informed that the Amritsar and Peshawar Missions were successful in converting 60 Sikhs to Christianity. Forty of the converts came from 'the 32nd Native infantry of the Mazhabi Sikhs'.¹² The missionaries dealing with the Sikhs were advised to know the Vedant Philosophy and be "well acquainted with the biographies of Nanak and Govind".¹³ Obviously, the Sakhi tradition was relevant. Its revival was certain.

6. See, *Report of the Punjab Missionary Conference* held at Lahore in December-January, 1862-63 (Lodiana : The American Presbyterian Mission Press, n.d).

7. *Ibid.* pp. 261-68.

8. *Ibid.*, pp. 268-86.

9. Keene's Essay, *op. cit.*, p. 265.

10. See, Keene, *Ibid.*, p. 262.

11. *Ibid.*, p. 265.

12. *Ibid.*, p. 266.

13. *Ibid.*, p. 267.

Donald F. McLeod advised the conference about the means by which evangelization could be secured more positively. He reminded that Punjab Govt.'s educational policy was designed by him in such a way that it could "lend its aid to those engaged in the preaching of the Scriptures".¹⁴ The grants-in-aid system originated with him and it was a kind of help to the missions. Though the official policy of neutrality was to be followed yet the state officials could privately work for the missions, disclosed he.¹⁵ After all, the Scriptures demand that every Christian be a member of 'Nation of priests'. Through Golaknath, the Raja of Kapurthala became a 'sympathizer' to Christianity. The Raja had met McLeod at Dharmsala¹⁶, the conference was informed. Lastly, McLeod suggested that Heathenism could be attacked through the partial or separatist Hindus such as the Kabir Panthis, non-idolaters, tribes, deists.¹⁷ The educated Indians too could be useful. The secular educationists had so far ignored the learning of the East. It was wrong, said McLeod, The learned classes were accessible "provided they are approached through the medium of their own learning".¹⁸

Significantly, Keene had told the conference how Guru Nanak's teachings in the *Granth* showed him as a separatist from the Hindus. The Guru's attitude towards idol-worship, *sati* and caste was different from the one held by the Hindus. Keene quoted *Majh Ke War*, *Suhi* and *Asa Rag* to substantiate his understanding of Sikhism on these issues.¹⁹ The author also highlighted some other moral merits of the *Bani* that declared 'murder, love of the world, covetousness and anger' as the four rivers of fire. Further, the *Bani* showed the futility of ceremonial ablutions. Keene was impressed by the Guru's word standing for forgiveness and redemption, and concluded :²⁰

The *Granth* abounds in passage of this kind of which the greatest use could be made, in preaching the Gospels to the Sikhs.

The Sikh Scriptures and the *Vithia* :

A considerable portion of the *Vithia* is devoted to the lives of the ten Gurus. The origin and development of the Scriptures is related to lives and works of the Gurus. The fifth and the 10th Guru are more relevant. But out of all, it is Guru Gobind Singh who has drawn a maximum space for himself in the *Vithia*. And the 10th Guru's treatment in this work begins with Guru's decision to create *Khalsa*.²¹ *Khalsa* had it, a code at the hands of the Guru. The code included '*The Granth Sahib*'.

14. *Ibid.*, p.49.

15. *Ibid.*, pp. 110-11.

16. *Ibid.*, p. 126.

17. *Ibid.*, p. 132.

18. *Ibid.*, p. 154.

19. *Ibid.*, pp. 262-65.

20. *Ibid.*, p. 265.

21. Henry Court, *op. cit.*, pp. 40-43.

How did *Sikhan de Raj de Vithia* present the lives of Sikh Gurus and their writings, the Scriptures? Shardha Ram had a simple but wrong view of Guru in Sikhism. He denied unity of the ten Gurus. He designated Sri Chand as the Guru. The tenth Guru was different from Guru Nanak.²² Guru Gobind Singh founded a new sect (the Khalsa) that was his own. Also, he had to have a *Granth* of his own (the *Dassam Granth*).²³ Before his death, the tenth Guru instructed his followers to follow 'the *Granth Sahib*'. In *De Vithia*, there is no reference to the guruship of Khalsa. Rather the work records that Khalsa worked without a leader for some time.²⁴ Hence, the question of Banda being Guru Gobind Singh's choice does not arise. The Guru's death in 1708 was so unbearable that many died after, and for him.²⁵ It was Nanded that decided the Sikh religious issues in case of controversy or difference.²⁶

Shardha Ram was dead sure that the theoretical evolution of 'The *Granth Sahib*' was complete in 1604 A.D. itself. Because Guru Arjan Dev had closed its authorship against all Gurus to come, save Guru Tegh Bahadur.²⁷ Obviously, the ninth Guru had a limited chance as he was to fill merely the space left (actually allotted) for him in the *Granth* of 1604 A.D. Nevertheless, the verses of the 9th Guru were got written in *Granth Sahib*. Very logically, the *Sikhan de Vithia* reminds how anything not written in the *Granth Sahib* was spurious for the Sikhs since the days of Guru Arjun.²⁸ Naturally, the *Granth* of 1604 A.D. was a bar against Guru Gobind Singh, implies *De Vithia*.

One day, the tenth Guru 'took a fancy that he would send for the book of the *Granth Sahib*, and write something more in it'.²⁹ The book was with the Sodhis of Kartarpur who refused to give it to the Guru. The Sodhis entertained a doubt about the Guru's capacity to produce a new copy of the *Granth*. In face of this challenge, Guru Gobind Singh was silent but not for a long time. After a few days, he discovered that 'the original *Granth Ji*' was no longer suited to his purpose because its reading was making the Sikhs 'very feeble hearted'.³⁰ So the Guru "determined himself to compose such a *Granth*, that, from reading it, his disciples, having learnt the science of government and the use of weapons, and other kinds of expertness, should become fit for fighting."³¹ Thus the *Dassam Granth* was produced in 1753 B.K., i.e. 1696 A.D.³²

22. *Sikhan De Raj de Vithia*, p. 54.

23. *Ibid.*, p. 43.

24. *Ibid.*, p. 60.

25. *Ibid.*, p. 58.

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*, p. 22.

28. *Ibid.*, p. 43.

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*

The *Sikhan de Vithia* did not employ the name 'the *Adi Granth*' for the book began to be made since 1604 A.D. Instead, it called it as 'the *Granth Sahib*'. More than once its author referred to the *Dassam Granth* also. The parts of Sastras were included in the *Dassam Granth*, he wrote. Guru Gobind Singh's 'religion was not confined to any one book or prophet or incarnation',³³ reads *De Vithia*. Yet it was upon the *Granth Sahib* that the tenth Guru conferred Guruship before breathing the last, concluded Shardha Ram. Interestingly, the *Sikhan-de Raj De Vithia* refers to Damdama Sahib but not the *Damdami Bir*.³⁴

The *Vithia* spoke minimum about Khalsa. It did not describe the great event that had happened in Anandpur on the *Baisakhi* of 1699 as the creation or foundation of Khalsa. Even the phrase '*Wah Guru Ji Ka Khalsa*' had been translated as 'Say, O, Sect of the Wah Guru'.³⁵ Though it maintains that Guru Gobind Singh gave a written code to his disciples yet its concept of *Rahit* is totally devoid of the merits of Khalsa. 'The code of the Sikhs' given in the *Vithia* is brief, and all the attributes of a Sikh had been in the negative terms.³⁶ The only exception is the notion that the *Granth Ji* 'decrees'. For example the code says that if the Sikhs were to observe the *Saradh* or the *Karam Kiria* at all, they could "do so according to the decrees of the *Granthji*."³⁷ Similarly, the Sikhs could follow 'the Sastras' or 'the customs of the country' only "according to the decrees of the *Granthji*."³⁸

The tenth Guru, says the *Vithia*, breathed his last while fully armed but having the *Chopai* (the Quatrain) on his lips.³⁹ The Quatrain's opening lines as translated by Trumpp had been given by Henery Court.⁴⁰ Interestingly, Trumpp for this portion had relied upon the original *Sikhan de Raj de Vithia*, while its translator, Henery Court, choose to rely upon Trumpp.⁴¹ Strangely Trumpp was wrong in quoting the originals as well in their translation.

There is strong echo of the Missionary Conference of 1862-63 in *Sikhan de Raj de Vithia*. It is evident from (a) its preference of Guru Nanak and the *Adi Granth* over Guru Gobind Singh and the *Dassam Granth*, (b) its conception of Guru Gobind Singh as a necessary 'evil'. The military and political aspect of his ideas and organization are referred without appreciation. Often they stand condemned, Khalsa and its *Rahit* are seldom taken positively, (c) the correspondence between the views of Guru Nanak and Guru Gobind Singh is noticed in those areas alone where Sikhism and Hinduism stood apart from

33. *Ibid.*, p. 54

34. *Ibid.*, p. 46.

35. *Ibid.*, p. 41.

36. See, *Ibid.*, pp. 41-42.

37. *Ibid.*, p. 43.

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*, p. 57.

40. See, *Ibid.*; Also Ernest Trumpp, *The Adi Granth* (Munshiram Manoharlal, 1997), xcv.

41. *Ibid.*

each other, and (d) *Granthji* gets an added significance. Its message presents Guru Nanak and his movement in a new light. The Guru's views on unity of Godhood, the futility of many a rituals and social practices such as the sati and caste are shown relevant. The 'natural religion' of Guru Nanak frees the mind from many errors of gross Hinduism, reads the conference proceedings (p. 262). The *Vithia* says, Guru Nanak's 'belief was some what different from the old Shastras, and books' (page 10). Guru Gobind Singh used the Sastra but not at the cost of *Granthji*, implies the *Vithia*. The Christian literature should be created but not at the total cost of Sikh Scriptures, cautioned the Missionary Conference.

COMMUNALISM AND INDO-PAK RELATIONS

*Vishav Bandhu**

The end of the British rule in India gave birth to two separate nations in 1947, India and Pakistan. These two Nations emerged on the basis of communal divide between Hindus and Muslims. "Before 1930 the word Pakistan had not been heard of; in 1940 it was adopted by the Muslim League as its official aim; in 1947 it emerged as a new independent state containing more than 70 million people,"—Percival Spear. In India it is viewed that it was Mr. Jinnah, his "two-nation theory", his arrogance and obstinacy responsible for the divide. The other view is that it was "Muslim communalism" which was responsible for the division of India. Many believe that acts of commission and omission of Congress were responsible. Gandhi's famous "over my dead body" statement could not prevent Partition. Why? Did he change his mind? Who or what persuaded him to accept Partition? Others view that "Hindu nationalism was a real mover in the agitation for partition, both directly through the organization and action of Hindu communalists, and through its influence within Congress."

Communalism played a significant role in the partition of the country. Commune according to dictionary means, a group of people who live together and share every thing. Communalism or communal ideology consists of people who follow the same religion, have common secular interests, that is political, economic, social and cultural interests or socio-political communities based on religion.

The interests of the followers of one religion are dissimilar and divergent from the interests of the followers of the other religion. These differences make different communities incompatible and hostile to each other. The economic and political interest of the different communal groups remains the same and it is only religion on which these communities are divided.

Communalism developed as a consequence of the emergence of modern politics, which marked a sharp break with the politics of the ancient or medieval or pre 1857 periods. Communalism in India was a later day phenomenon. The communal consciousness developed from the middle of the 19th century among the Hindus and Muslims.—Bipan Chander.

British policy of divide and rule bore special responsibility for the growth of communalism in modern India. Bipan Chander is of the opinion that state with its immense power could promote either national integration or encourages

*D.A.V. College, Amritsar.

all kinds of divisive forces. The colonial state chose the latter course.

It does not mean that there was no rivalry among the different communities before the colonial rule. Even if it was, it remained confined to religion only. It could not aggravate to such an extent of communalism and communal riots. Under British rule every effort was made to fan the feeling of communalism. No opportunity was spared to set religion against religion, caste against caste, language against language, reformers against the orthodox, moderates against the militants, leftist against the rightists, and class against class. Communalism on its own could not have developed to such an extent as to divide the country.

It was believed then that partition will end the problem of communalism in India, but unfortunately today it has become a major symbol of communalisation of Indian society. The majority communalism uses it as a rationale and justification. For instance, what is being argued today by majority communalism in India is that Partition is the handiwork of Muslims. The question of Hindu communal forces in this is often overlooked. The second and more dangerous preposition is if the Muslims have done it once, that they will do it again as Muslims are still there in large number and their population is 'growing faster'.

The asking question is, was communalism really responsible for the partition of the country? To put the whole blame on communal forces will not be entirely correct. As we have discussed earlier, the colonial rulers, to check the growing threat of nationalists used communalism as a tool. It was used to counter the rising wave of secular congress as it was emerging as a national party. During the partition of Bengal under Curzon, the sight of Hindu-Muslim unity was enough to make rulers realise the dangers of emerging unity among the two major communities of the country. It was administrative necessity and required need of the rulers for the perpetuation of its rule for the maximum time. The need to divide was felt and granting the Muslims, a separate electorate, sowed the seed.

Feeling of insecurity from the Christian missionary had prompted different religious groups to improve upon their religious shortcomings by introducing reform, to protect, and check the conversion of their fellow community. The religious consciousness was responsible for the growth and development of communalism. Even the partition of the country does not rightly hold communalism responsible, as many Muslims stayed back in India and similarly Hindus in Pakistan. The communal violence did not stop even after the independence. The recent violence of Babri Masjid and Godhara were of serious nature, causing huge loss to life and property. The hand of government in starting the crisis can't be denied. Even Christian missionaries had to bear the brunt of communalism.

Now the question is how to check the growth of rising communalism.

The communalism thrives on religion and religion is rightly called the opium of the masses. A secular state can provide a healthy atmosphere for different religions to grow and flourish. Perhaps this was the reason that many Muslims decided to stay back in secular India than a theocratic Pakistan.

It has been seen that politicians who do not have support base use communalism as a weapon to achieve their goal, as it is easy to get mass support through it. This happened in 1937's election where Muslim League miserably performed in the elections and it decided to seek refuge in communal politics. Either politicians awake or public is educated enough to look through their motives, it cannot be checked. So education can play a great role in this direction.

Communalism is a thought process and thought can be turned either for development or for destructive purpose. Administration can play a great role in developing the right thinking by providing equal opportunities to all the communities without making any distinction of caste, colour and creed.

Today TV and Cinema play a great role in our daily life. Positive serials with secular themes can help in bridging the communal divide. Mutual exchange of artists between the two countries will help in reducing the communal gap. Similarly, good-will games can enhance the friendly ties between the two. Recent Indo-Pak cricket match is a living example. Earlier such matches used to become the cause of tension rather than entertainment but the way the public in Islamabad behaved this time is creditable. Similarly, Indian medical expertise has been and can further help in strengthening the mutual ties.

Above all better economic ties through positive trade relations, between the two countries can help in destabilising the forces of communalism by improving the economic conditions and promoting the feeling of security among the people. Both the countries have tremendous resources and potential to share mutual trade benefits. Trade will open borders. The means of communication and transportation will help in developing better understanding, bringing people of the borders together and will help in bridging the communal differences.

India and Pakistan both went to war within months of becoming independent. Over the following half-century, they've fought three more wars, clashed at the United Nations and in every conceivable global forum. Today, a nuclearised South Asia is seen as among the world's most dangerous places. "Like the Israeli-Palestinian struggle, the Indo-Pakistani rivalry is a legacy of history."

"For too long we have lived in enmity, let us begin to live in amity" Mr. Vajpayee said in Lahore. Is this enmity more contrived than real, more fiction than fact?" To live in amity, is it possible without an honest acceptance, on both sides, of past mistakes, blunders and betrayals?

The arms race had entered a stage where it could not be sustained, nor

could cross-border terrorism be of any more allowed since it has backfired rather than make India bow. More than Kashmir, Indo-Pak relations remained a hostage to the enmity generated by the partition. It is the liberation of Indo-Pak relation from the captivity of hostility that can create an ambience of mutual confidence, strengthened by mutually beneficial cooperation across South.

Asia and beyond, which can help overcome historically rooted disputes in a process of reconciliation.

The idea of South Asian customs, economic and monetary union and collective security is so much inspiring and mutually useful that border disputes will disappear with the softening of borders while respecting the sovereign entities, and allowing the Kashmiris and so many other displaced peoples to realize their aspirations. The logic of hostility will have to be turned over into the logic of fraternity.

"There is lot of potential for trade. We are losing a huge opportunity to develop trade in the region and fight poverty together," India's A. C. Muthiah, SCCI vice-president, told *Reuters*. If the subcontinent has to emulate the economic success elsewhere in Asia, a stable structure of economic cooperation between the two nations is needed.

According to the study by FICCI :

- * Pakistan imports iron ore at a high cost from Brazil and Australia.
- * Cars and scooters produced in Pakistan are priced 50 per cent higher.
- * Pakistan is the second-largest consumer of tea with an annual market of around 130 to 150 million kgs.
- * Indian drugs are 30 per cent cheaper.
- * Pakistan has banned the import of textile machinery from India. Pakistani manufacturers import the machinery mostly from Germany.
- * Pakistan's annual demand for tyres stands at 10,00,000, whereas it produces only 200,000. Yet, it has imposed a 46.6 per cent duty on popular Indian truck tyres.
- * Pakistan imports 90 per cent of the chemicals it requires.
- * Pakistan has a competitive advantage in cotton textiles, while India has an upper hand in silk and synthetic fibre.
- * Indian coffee is smuggled into Pakistan in a big way. The trade needs an official recognition.
- * If India and Pakistan agree to sign an agro-partnership, it could lead to the generation of 270,000 jobs in India and about 170,000 jobs in Pakistan.

Pakistan is a leading cotton producer and India a traditional importer. India is a biggest tea producer and rival Pakistan its third largest importer. Almost every thing and anything can be traded between the two countries. Well equipped custom entry points along the border will help open land routes.

The removal of restrictions on movement of rail and airways could enhance the connectivity between the two nations.

Communalism is anti-democratic, says K. M. Panikkar. It is unimaginable that there can be a democracy in a communal State. An elected government is answerable to the people and will think twice before indulging in any communal mischief as it can cause it dearly. But even a non-democratic government cannot ignore the need of closer ties for better trade benefits.

A South Asian region with close economic relations and mutual understanding can have substantial benefits for all the countries of South Asia. Not only would military expenditures reduce substantially, and economic cooperation would result in lower costs of goods and services for society in these countries.

Should we not shed past prejudices, hatred, mutual suspicion and distortion of each other's history and attempts to manipulate truth and facts? It is easy to say but difficult to do yet, not impossible. If Berlin Wall of common divide could fall then why can't we make an effort for a better understanding and cooperation. There has to be some beginning somewhere if not today then tomorrow, but why not today.

Communalism is a potent force and is capable of giving inspiration and direction to a new political movement. It has united concepts of citizenship, politics and confederalism in a coherent theory and practice for a social change. But given a wrong direction, it can lead to chaos, confusion and destruction. It is important to channelise it by giving it a right wing.

REFERENCES

India's Struggle for Independence 1857-1947,

Bipan Chander, Penguin Books.

Modern India 1885-1947,

Sumit Sarkar, Macmillan India Limited.

J.N. Dixit, former foreign secretary of India,

Indian Express Newspapers (Bombay) Ltd. All rights reserved throughout the world.

Solution to Kashmir will be through direct Indo-Pak accord: U.K.

14.35 IST 11th Mar. 2004 By *Indian Express* Bureau.

Indo-Pak tension blocking S-Asia trade

Kamil Zaheer in Kolkata, March 28, 2003 11:46 IST.

Pakistan brewer eyes Indian sales, source inter-net. May 14, 2003

20:29 IST.

A History of India—Vol. II,

Percival Spear.

Debating Indo-Pak relations

The News International, January 12, 2003

Published: Wed., January 14, 2004, by **Imtiaz ALAM**, *The News International*.

Communalism and the partition of India—Part-I

By Shabbir Hussain Madraswala.

The Rediff Interview/ K. M. Pannikar

'To reduce history to religion is distorting history' 19 March 1999.

The Hindu : The Nations body, Sunil Khilnani.

Progressive Dawoodi Bohras : *Communalism and the Partition of India*, Part-I.

Sunil Khilnani's book, *The Idea of India*, published 1997.

Communalism and History, a talk by Romila Thapar.

Mr. Hari Jai Singh, Editor of *The Tribune* group of newspapers, while inaugurating a seminar on strengthening India-Pakistan relations — new initiative, here today. The seminar was organised by the Directorate of Field Publicity (N.W. Region), Ministry of Information and Broadcasting, Chandigarh.

PUNJABI DIASPORA : A LITERARY ANALYSIS

Charanjit Kaur*

The term "diaspora" is derived from the Greek word "dia" (through) and Speiro (to scatter). The literal meaning of "diaspora" is scattering or dispersion, and was first used in the context of the experiences of the Jews in exile after Nebuchadnezzar's Babylonian Conquests in 597 B.C. and 587 B.C. who were scattered "in exile" all over because of the absence of a homeland. Of late, "diaspora" has come to be used more or less loosely as an inclusive term for all kinds of minorities who can trace their country or region to one other than that in which they reside.¹ In simple words, diaspora is a situation of anybody, of people settled in the foreign lands having linkages with the homeland.

The Punjabi Diaspora is a result of British Empire. There are many causes of migration from Punjab to the Western countries such as fragmentation of land holding due to law of inheritance; the Punjabi, perception of prestige and pride; social need to recover, preserve and improve family standard vis-a-vis other families; social competition of prestige and pride to get their families abroad.

Indian and Western scholars have been studying Punjabi Diaspora in various contexts. The existing literature on Punjabi diaspora can be divided into two broad categories. The authors studying Punjabi diaspora of pre-independence era and those concentrating on them in post-independence period. As regards the studies on the Punjabi diaspora of pre-independence, W.H. McLeod describes the Punjabis as a mobile people and they too have their numerous representatives scattered across the globe. New Zealand is not one of the countries they missed. Indeed, it ranks as one of the earlier destinations for the migrant Punjabis of the imperial British period. **Tom G. Kessinger**³ in his study has taken up the case of a single village to study the processes of migration, commercialization and differentiation of past one hundred and twenty years. The focus of the study, however, is on the socio-economic changes

*Senior Lecturer, A.S.S.M. College, Mukandpur (Nawanshahr).

1. Spectrum's Current Events Annual (India and the World) (Sept. 2002—Aug. 2003) P.D.141.
2. McLeod, W.H., *Punjabis in Newzeland, A History of Punjabi Migration, 1890-1940*, Guru Nanak Dev University, Amritsar : 1986, pp. 1-119.
3. Kessinger, Tom G., *Vilayatpur 1848-1968 : Social and Economic Change in a North Indian Village*, Young Asia, New Delhi : 1979, pp. 1-256.

that occurred in that village in the broader context of the North Indian society. The main sources used by the author consist of the Reports and the Censuses; ownership and agricultural records such as Shajra Nasib, Lal Kitab, Khanna Shumari; pilgrimage records; and the interviews conducted with the head of each family of the village. **Harish K. Puri**⁴ has shown that the Ghadar Movement despite its brief duration played a significant role in India's struggle for independence. He has studied the ideology, organization and strategy of the Ghadar Movement and has tried to place the movement in the context of the evolution of Indian nationalism. **Bhagat Singh Bilga**⁵ deals with some scattered incidents and events of the Ghadar Movement. It not only describes the Ghadar Party movement but also describes the socio-economic and political environment which was faced by the early emigrants.

Many other works, which deal with varied aspects of the Punjabi diaspora of the pre-independence period include: **Bikram Singh Ghuman**, *Ghadari Baba Wasakha Singh* (Amritsar: Guru Nanak Dev University, 1982); **Dr Chenchiah**, *Ghadar Party* (Jalandhar: Desh Bhagat Yadgaar Hall, 1979, pp. 1-171); **Gurcharan Singh Sahnsria**, *Ghadar Party Da Itihas* (Jalandhar: Desh Bhagat Yadgaar Hall, 1961, pp. 1-214); **Jasbir Singh Jass**, *Ghadri Baba Sohan Singh* (Amritsar: Chan Printing Press, Guru Nanak Pura, 2000, pp. 1-100); **Jaswant Singh Jass**, *Baba Sohan Singh Bhakna* (Jalandhar: New Book Company, 1968, pp. 1-120); **Sohan Singh Bhakna**, *Jeewan Sangram*, (Jalandhar: Yuvak Kendra, Ladowali Kendra, 1968, pp. 1-124); **Jagjit Singh**, *Ghadar Party Lehar* (Delhi : Navyug Publishers, Chandani Chowk, 1979, pp. 1-119); **Mark Juergensmeyer**, *Ghadar Sources: Research on Punjabi, Revolutionaries in America*, Essays in Honour of Dr Ganda Singh, *Panjab Past and Present*, 1996); **Sohan Singh Josh**, *Hindustan Ghadar Party* (Punjab Book Centre, Chandigarh, 1977, pp. 1-123); **Jasbir Kaur Gill**, Sikh Religion and the Ghadarite Tradition, *Punjab Journal of Politics*, Vol. XXVII, No.-I (Amritsar: Guru Nanak Dev University, 2003, pp. 82-95); **Kesar Singh**, *Canadian Sikhs and Kamagatamaru Massacre* (Surrey, 1982, pp. 1-234); **Khoj Darpan** (Bedeshi Punjabi Sahit Vishesh Aank, Guru Nanak Dev University, Amritsar, Jan. 1989, pp. 1-146); **Khoj Patrika** (Parvasi Punjabi Sahit, Punjabi University, Patiala, 1994, pp. 1-196); **Sohan Singh Bhakna**, *Notes on the History of Ghadar Party*, Bulletin-1 (Jalandhar: Desh Bhagat Yadgaar Hall, 1995, pp. 1-116).

Amarjit Chandan⁶ describes the causes of migration and the situation

4. Puri, Harish K., *Ghadar Movement : Ideology Organizations and Strategy*, Guru Nanak Dev University, Amritsar : 1983, pp. 1-218.

5. Bilga, Bhagat Singh, *Ghadar Lehar De Anphole Varke*, Desh Bhagat Yadgaar Hall, Jalandhar : 1989, pp. 1-318.

6. Chandan, Amarjit, *Valaitiye: Bartania Vich Hindostani*, Navyug Press, Delhi, 1986, pp. 1-56.

of early migrants of U.K.. Significantly, **Paramjit S. Judge**⁷ has explored some of the socio-political features and the processes which have emerged among the Punjabis settled in Canada. **K.S. Dhindsa's**⁸ book is a comprehensive and systematic analysis of the social and economic characteristics of Indian migrants settled in United Kingdom. The specific issues dealt with are causes of emigration; total amount of remittances sent home by the migrants and their mode of utilization in India; assimilation problem; retainment of Indian cultural values by these migrants in U.K. and the views of their children regarding love/arranged marriage etc. **Darshan Singh Tatla**⁹ in his study of the Sikh diaspora describes the historical, cultural, economic and social links between the overseas Sikh communities and that of the Punjab. He discusses the Sikh Diaspora's support for a Sikh homeland and its strong reaction to the state repression in Punjab. It covers wide range of happenings in the Punjab ranging from the pre-colonial to the state of normalcy in the Punjab. He tells the story of the settlement of the Sikhs in the Far East, East Africa, Britain, Canada and United States and hardships and discrimination faced by them. The author also traces political linkages of the Sikh diaspora with the Punjab at different times. **Bhagat Singh's**¹⁰ book is an account of the Sikhs who created a respectable place for them in Canada through sheer hard labour, inexhaustible vitality and a deep sense of responsibility. A century-old history of the Canadian Sikhs is marked by many stages as: from penury to affluence and from deprivation of all human rights to full fledged citizenship with representation in city councils, provincial assemblies and federal parliament. This book opens with the description of the situation in which the Sikhs were born, raised and disciplined before they journeyed to Canada and elsewhere in the world. Two major events in the history of the Canadian Sikhs that kept them shaking to their spine, were the refusal of the passengers of the Komagata Maru to land in Canada in 1914 and the denial of franchise in British Columbia for forty years (1907-1947). Their active participation in the Ghadar Movement has also been duly projected in this study. In this work the author has explained the Sikh identity and the steps taken by the Canadian Sikhs to preserve it in its distinct form. **Sangat Singh's**¹¹ book also deals with Sikh diaspora and future of Sikhs. It is an outstanding piece of research work on Sikh history during

7. Judge, Paramjit S., *Punjabis in Canada : A Study of Formation of an Ethnic Community*, Chanakya, New Delhi : 1994, pp. 1-116.
8. Dhindsa, K.S., *Indian Immigrants in United Kingdom : A Socio-Economic Analysis*, Concept, New Delhi : 1998, pp. 1-67.
9. Tatla, Darshan Singh, *The Sikh Diaspora: The Search for Statehood*, T.J. International, Padstow, U.K. : 1999, pp. 1-327.
10. Singh, Bhagat, *Canadian Sikhs through a Century (1897-1997)*, Gyan Sagar, Delhi : 2001, pp. 1-247.
11. Sangat Singh, *The Sikhs in History*, Singh Brothers, Amritsar : 2002, pp. 1-616.

the 20th century. **Surjit Kaur's**¹² study deals with the progress made by the Sikhs, particularly in England, Canada and the U.S.A.. **Gurmukh Singh's**¹³ is a study about eminent Sikh personalities flourishing in foreign lands. It is visually rich, with photos on every other page. **Narpal Singh Shergill's**¹⁴ book is a documentary information on contribution of Punjabis in foreign land, Sikh institutions and Gurudwaras, immigration policies and about two hundred important personalities of Sikhs abroad.

Concerning the Sikh diaspora, **N. G. Barrier** and **V.A. Dusenbery's**¹⁵ is a collection of papers presented at a conference on the Sikh Diaspora held at the University of Michigan (Ann Arbor, December 11-12, 1986). The book deals with the various aspects of Sikh migration at different times; patterns and diversity in the diaspora; the relations of the Sikhs outside the Punjab and their host societies; and implications of the recent developments for the Sikhs and their institutions. **Pashaura Singh** and **N.G. Barrier's**¹⁶ book is divided in two sections, one section deals with, "Heritage and Culture" and other section deals with "History and Politics". This collection of fourteen essays and two perspective introductions is the result of an International Conference on the theme, "The Transmission of Sikh Heritage in the Diaspora" held at the University of Michigan in 1994. The papers provide insights from various disciplines like History, Sociology, Anthropology, Political Science and Religion giving the continuing conflict over the nature of traditions and between opposing views of History and practice among Sikhs for over a century, the essays focus on the transmission of Sikh / Punjabi culture as well as current dilemmas confronting the Sikh diaspora. In this work, the author has explained the Sikh identity and the steps taken by the Canadian Sikhs to preserve it in its distinct form. Similarly, **Pritam Singh Thandi** and **Sinder Singh (eds.)'s**¹⁷ book is a collection of papers presented at the first international conference on Punjab Studies: Punjabi Identity: Continuity and Change, organized by the Association for Punjab Studies (U.K.) and Coventry Business School, Coventry University (25-26 June, 1994). This is an attempt to situate the question of Punjabis in the ongoing discourse on regional identity in global perspective. The book is divided into four sections: first deals with the pre-colonial Punjab; the second

12. Kaur Surjit, *Amongst the Sikhs : Reaching for the Stars*, Roli, New Delhi : 2003, pp. 1-192.
13. Singh, Gurmukh, *The Global Indian : The Rise of Sikhs Abroad*, Rupa, New Delhi : 2003, pp. 1-192.
14. Shergill, Narpal Singh, *Indians Abroad and Punjabi Impact*, 2004, pp. 1-252.
15. Barrier, N. G. and Dusenbery, V.A., *The Sikh Diaspora : Migration and the Experience Beyond Punjab*, Chanakya, Delhi : 1989, pp. 1-245.
16. Singh, Pashaura and Barrier, N.G., *The Transmission of Sikh Heritage in the Diaspora*, Manohar Publishers. 1996, pp. 1-314.
17. Thandi, Pritam Singh and Singh, Sinder (eds.), *Globalization and Region : Explorations in Punjabi Identity*, Association of Punjab Studies, U.K. : 1996, pp. 1-416.

section examines issues of Punjabi identity in the early phases of globalization during the colonial period; section third examines the Punjab in the new global context of post colonial phase; the emergence of new states and the partitioning of the Punjab between two nation states of India and Pakistan; and the fourth section deals with the third Punjab : the Punjabi Diaspora created through the process of international migration and bringing into full face the impact of globalization on Punjabi identity, at home and abroad. **Parkash Singh Jammu's**¹⁸ book is a collection of papers presented at a seminar, organized by Punjab Academy of Social Sciences, Language and Culture. The papers taken together, address the issues which have significant bearing on the economy, polity and culture of the Punjab.

Arthur Wesley Helweg's¹⁹ case study is a specific study about the settlement of the Sikhs, particularly the Jat Sikhs in Gravesend in England. It is a micro study which covers varied aspects of socio-cultural and economic transformation. It also correlates the linkages of the Sikhs abroad with the homeland by selecting the Jandiali village of Punjab as a case study. Similarly, **Archana B. Verma**²⁰ focuses on the Punjabi diaspora in twentieth century Canada. It is a study of two localities—village Paldi in Tehsil Garhshankar of Hoshiarpur district in Punjab and the Punjabi settlement of Paldi in Vancouver Island, British Columbia. It traces the historical links and ethnic roots of these two communities. She depicts rural peasant migration in terms of the creation of social spaces at home and overseas. The study examines a small caste group called Mahton in the Punjab and its emigrant ties with British Columbia during the first half of the twentieth century.

Preet Mohinder Singh²¹, in his Ph.D. work has explained the factors responsible for international migration in the Hoshiarpur district of the Doaba region of Punjab. It analyses the frequency and mode of remittances by the Punjabis abroad particularly in England and North America. It also probes into the assets and the liabilities of the families of Punjabi diaspora and describes the economic and socio-cultural implications of immigration at home land.

Joyce Pettigrew's²² study is field work. It explores Doaba atmosphere, social, economic and cultural environment in the Doaba region and causes of

18. Jammu, Parkash Singh, *Globalisation and Punjab : Impact on Economy, Polity and Culture*, Desh Bhagat Yadgaar Hall, Jalandhar : 2001, pp. 1-247.
19. Helweg, Arthur Wesley, *Sikhs in England*, Oxford University, Delhi : 1986, pp. 1-161.
20. Verma, Archana B., *Making of Little Punjab in Canada : Patterns of Immigration*, Sage, New Delhi : 2002, pp. 1-314.
21. Singh, Preet Mohinder, *Socio-Economic Impact of International Migration—A Case Study of District Hoshiarpur*, Guru Nanak Dev University, Amritsar, 2001, pp. 1-251.
22. Pettigrew, Joyce, 'Socio-Economic Background to the Emigration of Sikhs from Doaba', *Punjab Journal of Politics*, Guru Nanak Dev University, Amritsar : Vol. I, Oct. 1977, pp. 48-81.

immigration to the England in late 1960 and early 1970. Satish Sharma²³ deals with migration patterns, the services, organizations, political influence and overall profiles, challenges, adjustments and dilemmas, the identity, life style and family style. **Paramjit Judge**²⁴ explains pattern of migration, intra-family conflicts etc. **Arthur Helweg**²⁵ explains the concept of culture and cultural conflict, validation of Sikhism. **Eleunor Nesbitt and Robert Jackson**²⁶ explains Sikhs in Britain, striking features of cultural / religious transmission, Punjabi/Sikh identity and linguistic competence. **Vinay Kumar Malhotra**²⁷ gives some detail of the political personalities in Canada of Indian Origin, particularly the Punjabis.

The following creative literature in Punjabi may also be helpful to study Punjabi diaspora. **Surinderpal Singh** in his *Videshi Punjabi Sahit* (Guru Nanak Dev University Press, Amritsar : 1993, pp. 1-123), analyses racial and socio-cultural problems of the Punjabis abroad. **Atamjit**, *Camploops Dian Machhian* (Balraj Sahni Yadgaar Parkashan, Chandigarh, 1998, pp. 1-65); **Harish Malhotra**, *Masle Parvas De* (Ravi Sahit Parkashan, Amritsar, 1994, pp. 1-135); **Sathi Ludhianvi**, *Samundron Par* (Parvas Parkashak, Ludhiana, 1973, pp. 1-132); **Sujinder Singh Sangha**, *Valaiton Vekhi Duniya: Lekhan Da Sangrah (1938 to 1996)* (Birmingham, 1997, pp. 1-170); **Variam Singh Sandhu**, *Pardeshi Punjab* (Ludhiana, 2002, pp. 1-216).

Atarjit Kaur Soori, *Meri America Pheri*, Amritsar, 1998; **Narinder Singh Kapoor**, *Sacho Sach, America Da Safarnama*, 1996; **Pritam Sidhu**, *Meri Canada Pheri* (Amritsar, 1994, pp. 1-184); **Raghubir Dhand**, *Vancouver Vich Ikki Din* (Travelogues), (Ravi Sahit Parkashan, Amritsar, 1994, pp. 1-116); **Sarwan Singh**, *Akhin Vekh Na Rajjia—Meri America Pheri* (Ludhiana, 1992); **Surjit Singh Marjara**, *Pheri Samundron Par Di* (Travelogues of England and Scotland, Lahore Book Shop, Ludhiana, 1998, pp. 1-216).

We can say, the Punjabi diaspora has been recognized a part of international diaspora. It has been brought on the academic map of the world by Indian and Western scholars.

23. Sharma, Satish, 'Indian Migrants in the United States—The Challenges, Adjustments and Dilemmas', *Guru Nanak Journal of Sociology*, Vol. 22 - IV, 2001, pp. 1-45.
24. Judge, Paramjit, 'Pattern of Migration and Intra-family Conflict among Punjabis in Canada', *Guru Nanak Journal of Sociology*, 1992, pp. 97-113.
25. Helweg, Arthur, 'Scholarship Vs. Religion: The Sikh Case at Home and Abroad', *Journal of Sikh Studies*, Guru Nanak Dev University, Amritsar : Vol. XXII, No. I, 1998, pp. 1-15.
26. Nesbitt, Eleunor and Jackson, Robert, 'Aspects of Cultural Transmission in a Diaspora Sikh Community', *Journal of Sikh Studies*, Guru Nanak Dev University, Amritsar : Vol. XVIII, 1993-94, pp. 49-67.
27. Malhotra, Vinay Kumar, 'Canadian Government and Politics: Role of Political Leaders of Indian Origin', *Punjab Journal of Politics*, Guru Nanak Dev University, Amritsar : Vol. XXVI, No. 2, 2002, pp. 131-48.

JINNAH AND THE WOMEN LEADERSHIP OF THE PUNJAB MUSLIM LEAGUE

*Amarjit Singh**

The Punjab Provincial Muslim League, on the eve of the passing of the "Lahore Resolution" in March 1940 was essentially a narrowly based urban party. However, by the year 1946 the Provincial Muslim League transformed itself as a mass based party of the Muslim Punjab and became an instrument of the political mobilization and realization of the specific political goal i.e. Pakistan. The leaders and workers of the Punjab Muslim League and workers of the Punjab Muslim Students Federation, between the years 1943 to 1946, propagated the ideals of the League and demand of Pakistan to the every nook and corner of the Muslim Punjab. In order to strengthen their cause the leaders and workers of the League frequently made religious appeals and used Islamic symbols. By the mid of 1946, the Provincial Muslim League started Direct Action Movement in order to achieve its ultimate goal of Pakistan and which was achieved in August 1947, even if it was truncated and moth-eaten.

A careful and critical study of the available records of the Provincial Muslim League, the private papers of the leaders of the Punjab Muslim League and the correspondence between Jinnah and the provincial leaders reveal that even the women leadership of Punjab played a significant role in propagating the ideals of the Muslim League and the demand of Pakistan among the Muslims of Punjab. It was especially between the years 1945 to 1947 that the women leadership of the Punjab Muslim League mobilized the Muslim public opinion in favour of League and Pakistan and practically took part in the elections of 1946 and the movement for the achievement of Pakistan from 1946 to 1947. Prominent women leaders of the Punjab Muslim League were Begum Jahan Ara Shah Nawaz, Begum Kamal-ud-Din, Fatima Begum and Lady Vicky Noon wife of Sir Firoz Khan Noon.

Begum Jahan Ara Shah Nawaz was the Founder President of the Punjab Women Muslim League. She, with the help of Begum Kamal-ud-Din organized the branches of the Punjab Women Muslim League at some of the districts like Lahore, Multan, Rawalpindi, Montgomery, Sargodha, Attock and Sialkot.¹ She along with Begum Kamal-ud-Din even conducted tour of the South-East Punjab and established Muslim Women Committees at places like Simla, Ambala,

*Department of History, Kurukshetra University, Kurukshetra (Haryana).

1. Shamsul Hasan Collection, Vol. IV, pp. 45-47.

Ludhiana, Kalka and Delhi. She collected money for the Punjab Women Muslim League and appealed to the Muslims of this area to work selflessly for the cause of the League and Pakistan.² Begum Shah Nawaz took an active part in the provincial elections of 1946 and propagated the aims and ideals of the League in some of the constituencies of the West Punjab.³ The Punjab Women Muslim League under the leadership of Begum Shah Nawaz strongly protested and arranged protest meetings against the British Raj on the matter of awarding sentences to some of the Muslim officials of the I.N.A. The Women Muslim League was of the opinion that the Muslim officials of the I.N.A. adopted the only course which the conscientious Muslims could have adopted in those circumstances and thus they should not be sentenced.⁴

Begum Shah Nawaz, interestingly, advised Jinnah to send a delegation of the All India Muslim League at a world conference organized by the *New York Herald Tribune* at New York by the end of October 1946. After receiving an invitation from Mrs. Helen Reid, the proprietor of the *New York Herald Tribune*, about the proposed conference, she wrote to Jinnah that it was the golden opportunity for the Muslim League to present its case and raise the demand of Pakistan at the international level. She wrote to Jinnah that, "I know that with such a critical situation prevailing in the country, you are very occupied with urgent and important matters. I also know how very difficult it is for the League to spare anyone at such a juncture even for a few weeks especially as all of us are eager to take part in the coming struggle and would not like to go out of India. However, if none of our elder statesmen can be spared, there are some younger people, who I know would be prepared to volunteer to go at their own expense and would do credit to the league."⁵

Muhammad Ali Jinnah after discussing the matter in the All India Muslim League Council nominated M.A.H. Ispahani and Begum Shah Nawaz as the delegates of the League to participate in the proposed conference which was essentially a very representative world conference and was to be addressed by people of the international repute from every country.⁶

After participating in the conference at New York, Begum Shah Nawaz wrote to Jinnah that, "The subject matter of the opening session of the forum was, 'Frontiers of Justice', and the opening speech was delivered by a Judge of the Supreme Court. The British Ambassador, Mr. Hassan spoke on India. The Indian Delegation to the U.N.O. was also present on the platform. "I am glad to say that the sketch of our case was successfully presented and was followed by prolonged applause. Mr. Hassan so ably and eloquently told us

2. *Ibid.*, Vol. II, p. 15.

3. *Ibid.*, Vol. IV, pp. 47-49.

4. *Ibid.*, Vol. II, p. 17.

5. *Ibid.*, Vol. IV, pp. 49-50.

6. *Ibid.*, p. 51.

that people were talking about it and had started discussing it. How we both wished that you had been here, Sir, to see it with your own eyes. I think that we could not have done better than to begin foreign publicity by placing our case before such a representative gathering of the world. The Indian delegation led by Mrs. Pandit left the Hall soon after our speech was over. We are now arranging for a press conference. Some of the paragraphs of our speech that we considered important and could not be included in the speech for lack of sufficient time, will be published in the paper with the text of the speech."⁷

After coming back to India, Begum Shah Nawaz once again decided to participate actively in the Direct Action Movement of the Punjab Muslim League. She along with Begum Kamal-ud-Din conducted some public meetings exclusively for the women in Lahore and some other towns of the West Punjab. The Punjab Women Muslim League under the leadership of Begum Shah Nawaz and Begum Kamal-ud-Din vigorously campaigned for the cause of the Muslim League and the demand of Pakistan.⁸ In the early 1947, the Punjab Women Muslim League in close collaboration with the other prominent leaders of the Punjab Muslim League campaigned against the government of Khizar Hayat Khan Tiwana. Begum Shah Nawaz and Begum Kamal-ud-Din, along with the other leaders of the Provincial Muslim League, were arrested by the Punjab Police in January 1947 and were subsequently released without any condition.⁹ Both these women leaders of the Punjab Muslim League, thus made an substantial contribution in pulling down the government of Khizar Hayat Khan Tiwana.¹⁰

Begum Shah Nawaz under the inspiration and motivating guidance of Jinnah, thus, played a significant role for the cause of the Muslim League and the demand of Pakistan. She once wrote to Jinnah that, "once again allow me to assure you that I shall work with whole hearted devotion to the Quaid-i-Azam and with loyalty and selflessness for our national ideals of Pakistan."¹¹ The contribution of Begum Shah Nawaz for the Punjab Muslim League can be explained in three ways. Firstly, she must be credited for establishing and organizing the Punjab Women Muslim League and also organizing its branches at some of the districts of the West and South-East Punjab. Secondly, she became an instrument in mobilizing the opinion of the women of Muslim Punjab for the cause of the Muslim League which subsequently strengthened the demand of Pakistan. Thirdly, she must be given the credit to raise the demand of Pakistan at an international conference organized by the *New York Herald Tribune* in October, 1946.

Another prominent leader of the Punjab Women Muslim League was

7. *Ibid.*, pp. 51-52.

8. *Ibid.*, Vol. V, pp. 70-75.

9. *The Tribune*, January 26, 1947.

10. *The Eastern Times*, March 5, 1947.

11. Shamsul Hasan Collection, Vol. IV, p. 47.

Fatima Begum. She was the founder principal of the Jinnah Islamia college for girls at Lahore. She was one of the founder members of the *Anjuman-i-Khawatin-i-Islam* and worked as its first secretary. She was closely associated with the All India Muslim Women's Conference. In 1942, she was appointed a member of the working committee of the Punjab Provincial Muslim League.¹²

Fatima Begum was inspired with the activities of the Punjab Muslim Students Federation. In 1942, under the motivating guidance of Jinnah, she organized the Punjab Girl Students Federation and then invited Jinnah to inspire the Girl Students. She wrote to Jinnah that, "We have learnt it with great pleasure that you are coming to Punjab to preside over the Punjab Muslim Students Federation session at Rawalpindi in the first week of March. We hope you have, by now received an invitation from the Punjab Girl Students Federation, urging you to stop at Lahore and inspire the daughters of Islam with a renewed zest to work side by side with their brothers for the achievement of their common goal. We are trying to popularise the Muslim League in the Punjab through our womenfolk."¹³

In April 1943, Fatima Begum was nominated on the women Central sub-committee of the All India Muslim League. During the Punjab provincial elections of 1946, she arranged several gatherings of the Muslim Women and urged them to vote for Pakistan.¹⁴ She made extensive tour of the province and popularised the ideals of the Muslim League and the demand of Pakistan. Regarding her tours she wrote to Jinnah that, "During the last week, I visited Rawalpindi, Jhelum, Gujrat, Wazirabad and Gujranwala and addressed women's meetings at all these places. They had the desired effect every where. I was also able to enrol about 400 members in the women's section of the League. A lady from Jhelum who was formerly a congressite has now become a staunch League."¹⁵

After the elections of 1946, Fatima Begum actively participated in the Direct Action Movement of the Punjab Provincial Muslim League. She made extensive tours of the province and popularised the demand of Pakistan.¹⁶ In the early 1947, when the Punjab Muslim League started agitation against the ministry of Khizar Hayat Khan Tiwana, she provided leadership to the women of the Muslim Punjab. She led some women processions and was one of the few women leaders to have shared the honour of imprisonment, though later she was released without any condition.¹⁷ She like Begum Shah Nawaz made

12. S.Q. Hussain Jafri (ed.), *Quaid-i-Azam's Correspondence with Punjab Muslim Leaders*, p. 400.

13. *Ibid.*, p. 189.

14. *Ibid.*, p. 40.

15. *Ibid.*, p. 19.

16. *Ibid.*, p. 40.

17. *The Tribune*, January 26, 1947.

a substantial contribution in pulling down the ministry of Khizar Hayat Khan Tiwana.¹⁸

Begum Fatima, thus, played a remarkable role in the political awakening of the Muslim women of Punjab. She in fact acted as an instrument in mobilizing the opinion of the Muslim women of Punjab in the favour of Pakistan. She should also be credited for the establishment and organization of the Punjab Girl Students Federation which subsequently popularized the demand of Pakistan among the Muslim women of the rural Punjab. Lastly, Begum Fatima helped the Punjab Women Muslim League as well as the Punjab Provincial Muslim League in the field of their organizational business.

Lady Vicky Noon, wife of Firoz Khan Noon was another prominent woman leader of the Punjab Muslim League. She took keen interest in the politics of the Punjab Muslim League, participated in the provincial elections of 1946 and campaigned for the cause of the Muslim League and the demand of Pakistan during the years 1945 to 1947. During the election days, she always accompanied Firoz Khan Noon and thus visited the places like Lahore, Rawalpindi, Layalpur, Sargodha, Sialkot, Attock, Jhelum, Gujrat, Multan, Montgomery, Jhang, Gujranwala, Ferozepur and Shahpur. She also addressed a number of the women meetings at some of these places.¹⁹

Lady Vicky Noon was very carefully and keenly watching the events during the election days. She was worried on two accounts—firstly, the biased attitude of the Punjab Government against the candidates of Muslim League and secondly, the growing indiscipline among the workers and leaders of the Muslim League. She wrote to Jinnah that, "official pressure is being used in the Punjab against the League. Please, issue direction to the Governor Punjab to state publically that he does not want government servants to use undue influence in the coming elections. That under section 171 c(2) (b), the Punjab Government have authorized District Magistrates to launch prosecutions against Muslim Leaguers for religion's undue influence in the elections. But section c(2) (a) has been excluded because it covers undue influence by public servants who are escaping a year's rigorous imprisonment because the Unionist Government will never give that sanction. Would you like to consider the advisability of approaching the Viceroy on this subject because under section 196 Criminal Procedure Code, the Governor General in Council can authorise the District Magistrates or some judicial officer to sanction prosecution of government servants."²⁰ Regarding indiscipline among the Leaguers she also wrote to Jinnah that, "we are looking forward to your coming here. True, the

18. *The Eastern Times*, March 5, 1947.

19. Shamsul Hasan Collection, Vol. IV, pp. 19-36.

20. *Ibid.*, pp. 19 and 26.

League has become a mass movement but there are many uncontrolled elements in it that need your presence very badly. It is unwise when the pupils try to excel their master.”²¹

The Punjab Provincial Muslim League vigorously campaigned for the provincial elections from November 1945 to January 1946. Jinnah himself visited Punjab in the last week of January 1946 and addressed a few public meetings.²² A few days before the polling, Lady Vicky Noon finally reported to Jinnah that, “we are told that the position in Muslim constituencies is becoming better and better. Altogether, the progress of the Muslim League has been a most wonderful and gratifying experience. The situation in parts, thinking only of the rural areas, still remains fluid but we are heading for a good majority.”²³

After the elections, Vicky Noon played a crucial role in formulating the policies of the Punjab Muslim League. She advised Jinnah to start a mass movement against the government of Khizar Hayat Khan Tiwana and to attempt to establish a ministry of the League. She wrote to Jinnah, “The disappointment in the public is great and sincere and the only thing for the League now to do is to work still harder not to let them lose confidence in the Muslim League organization. The electorate was hoping for a League Ministry that could undo all the wrong that has been committed against them and that will start on the constructive course of administration. Everything possible must therefore be done for the formation of a ministry. We just had to fight over here and to do our utmost to be in power so as to save the public from vindication and oppression. Besides, it was a flame like enthusiasm that inspired the people, the villagers in particular to vote for the Muslim League, mainly based on religious fervour. We fear that the coalition ministry and the official power will be used to reduce and crush the present Muslim League strength”²⁴. Later, Vicky Noon actively participated in the Direct Action Movement of the Punjab Muslim League. She addressed an exclusively women gathering in Lahore and asked Muslim women to be ready for making all sacrifices to achieve Pakistan. She further said, “the time has come when we will not hesitate to sacrifice our property, our rest, our lives and even our children’s lives in the struggle to obtain our objective.”²⁵

Lady Vicky Noon was religiously dedicated to the cause of the Muslim League and the demand of Pakistan. She was also inspired with the leadership and motivating guidance of Jinnah. She wrote to Jinnah that, “Sometimes the magnitude of the task ahead frightens me, and then my thoughts revert to you

21. *Ibid.*, p. 19.

22. *The Eastern Times*, January 28, 1946.

23. Shamsul Hasan Collection, Vol. IV, p. 23.

24. *Ibid.*, pp. 30-31.

25. *The Eastern Times*, August 22, 1946.

and I pray that you may be given a long life so as to guide us.”²⁶ Her contribution to the cause of the Punjab Provincial Muslim League and for the Pakistan movement was significant and that can be explained in two ways. Firstly, Vicky Noon was a serious, keen and careful observer of the Punjab politics and politics of the Punjab Muslim League. She regularly wrote to Jinnah regarding the political happenings of the province and also time and again, provided useful suggestions to Jinnah on the matters of Punjab Muslim League. She, thus, helped Jinnah to control the politics of the Provincial Muslim League and to formulate his policies regarding the activities of the Punjab Muslim League. Secondly, Vicky Noon herself campaigned for the cause of the Muslim League and the demand of Pakistan. She addressed a number of the women gatherings during the elections of 1946 and during the Direct Action Movement of the Punjab Muslim League. She stood firmly behind the Punjab Muslim League during its struggle for Pakistan from 1945 to 1947.

26. Shamsul Hasan Collection, Vol. IV, p. 31.

HISTORY OF THE KALKA-SHIMLA RAILWAY LINE (1903-2003)

Madhu Sharma*

Spectacular as well as marvellous scenery along the whole way, magnificent construction of buildings scattered throughout the area, dwelling salubrious climate, green pastures and snow covered peaks, fragrance of flowery and beautiful red coloured rhododendron is no doubt other than called by the name of 'Queen of Hills' or Simla or Shimla which is the most favourite hill station of everyone especially, the tourists in the whole of northern India.

Shimla is blessed with all the natural bounties, one can think of, dwelling on a panoramic location, the hilly town is surrounded by beautiful green pastures and snow capped peaks.¹

The history of Shimla is very old, interesting as well as fascinating. Mention must be made of Jakhu which is the homeland of monkeys. It is this Jakhu hill where Lord Hanuman put his sacred feet on the summit and took rest, while bringing life saving *butti* called *Sanjivani butti* from the Himalayas.

About origin of its name, different views are expressed by different persons. Some are of the view that the name is derived from a tiny village called Shimla or Shumlah. Others give their opinion that the name is derived from the word 'Shyeamalay' or 'Shyamalaya' meaning blue-house i.e., the house built of blue slates, by a faqir on Jakhu who used to serve water to the passers by.²

According to one version, the name is derived from the word 'Shamla' meaning a blue female, another name for Goddess Kali. Previously the town was spelled as Simla. The spelling Shimla was officially adopted in 1983. Shimla city is situated at 31°6' north latitude and 77°11' east longitude.³

History of Shimla goes back to the period of Anglo-Gurkha war in the beginning of the 19th century. The Gurkhas were badly defeated by the Sikhs in the battle of Kangra in 1804. This forced the Gurkhas to take shelter in the hills. The war between the British Government and Nepal was declared on

*Reader, Department of History, ICDEOL, H.P. University, Shimla-171005.

1. www.hpshimla.nic.in.
2. A. Brochure on Simla city. Government of Himachal Pradesh., Directorate of Economics and Statistics, issued by District Statistical Office, Simla, 1973, p. 1.
3. *Ibid.*

November 1, 1814,⁴ it was resolved by the Britishers to expel the Gurkhas from the hill territories. Hill people and the chiefs of the Hill States joined hands with Britishers in their struggle against the Gurkhas. The Gurkha General, Amar Singh Thapa, surrendered and signed a treaty at Sangauli on 28th November, 1815.⁵

Lieutenant Ross, the then Assistant Political Agent in the hill states constructed the first British residence in 1819. In 1821, the garrison Commander, Captain Charles Pratt Kennedy, erected the first pucca and permanent house in Shimla. The present Shimla originally belonged conjointly to the Maharaja of Patiala and the Rana of Keonthal and in 1830, the British Government decided to acquire the area in exchange of some other area.

Britishers liked this place very much and started spending their summers in Shimla in order to protect themselves from the scorching and intense heat of the plains. By 1831, Shimla had become the resort of the rich, the idle and the invalid with upward of sixty houses scattered here and there over the hills around.⁶

It had the population of just 320 souls in the year 1842 but soon developed not only as the summer headquarters of the Government of India and the Government of Punjab but also as a beautiful hill station of Northern India.⁷

For some years during the second World War, Shimla became the headquarters of the Burma Government during which period Japanese army had occupied that country. From 1876 to 1947, this place remained the regular summer headquarter of the Government of Punjab and after the country was partitioned, the Government of East Punjab made it their regular headquarters.⁸

But the means of transport and communication were not developed. As regards the growth of transportation in the area, one has to return to the middle of the 19th century, when none of the Kalka-Shimla Road, nor the Hindustan-Tibet Road and the railway line were in existence.

In order to connect Shimla with Kalka, a 21 mile track via Kasauli, Sabathu, Kakkar-hatti and Sairi⁹ was in existence. Earlier the means of travel to the hills was by Jampans (Sedan Chair fitted with curtains and slung on poles born by bearers at an even trot)¹⁰ for women. The other means of conveyance were

-
4. Wright Danial, *Nepal : History of the Country and People* (1877, Reprint, Cosmo Publication, New Delhi, 1987), p. 17.
 5. Letter of R. Ross, Asstt. Governor General to C.T. Metcalf, Resident Delhi, Foreign Department, Secret Progs. No. 16, dated 16 December, 1816, National Archives of India.
 6. www.ksr100.com.
 7. A. Brochure on Simla City, Government of Himachal Pradesh, Directorate of Economics and Statistics, issued by District Statistical Office, Simla, 1973, p. 1.
 8. *Ibid*.
 9. A Brochure on Simla City, Government of Himachal Pradesh. Directorate of Economics and Statistics, issued by District Statistical Office, Simla 1973, p. 10.
 10. *The Tribune*, Chandigarh. Saturday, November 8, 2003, p. 1.

horses, ponies, tongas (horse driven carts) doolies perhaps mules. Men usually rode the track. Thus, we can say that the travellers suffered a great amount of discomfort but the real miserable and pitiable condition was of about 15,000 local persons who were requisitioned from their villages to haul the Sahibs, mem sahibs and baba log up the hills for a pittance.¹¹

The way between Ambala and Kalka, during those days, was also not easily accessible or approachable due to flooding of river Ghuggar¹² in rainy seasons, with the result that the passengers and goods could not be moved and were halted for many days. The crossing of the river was sometimes possible by elephants only.

The next important development plan was to construct the Grand Hindustan Tibet Road from Ambala in the plains through the hills so that the bullocks or horses drawn wagon trains could replace the human portage.

History of the Railway Line

The idea of a rail link from Kalka to Shimla was very old, when in '*Delhi-Gazette*' 1846-49, a correspondent in November, 1847 sketched the route of a railway line to Shimla which initially was six years before the first train whistled through the Indian sub-continent running between Mumbai and Thane. But the project was launched only in 1901. The railway line could only be completed after great efforts and at a cost of Rs. 171 lakhs in the year 1903.¹³ It was whistled on 9 November 1903 and the line was opened for traffic as a link from the Delhi-Ambala-Kalka branch of the East Indian Railway. In order to make the journey short, the train has to pass through 103 tunnels.

Credit of starting the railway line goes to Bhalku who belonged to a village called Jhanjanr or Jajaju in Kandaghat, District Solan, Himachal Pradesh. Bhalku labourer suggested that the track from Kalka to Shimla was revealed to him by his devta (deity). The rail line track spins like two shining silver threads. The Kalka-Shimla Narrow Gauge Section has been described by the Guinness Book of Rail Facts and Feats as the "Greatest Narrow Gauge Engineering in India." Whereas this rail route features in the Guinness Book of World Records for offering the steepest rise in altitude in the space of 96 kilometers.¹⁴ This hill section is amongst the most spectacular narrow-gauge lines in the world.

The railway line from Kalka to Shimla is of Narrow Gauge line. There are only four narrow gauge rail routes on hills. The other three are being the Darjeeling, Ooty and Pathankot-Jogindernagar routes.¹⁵ Actually for the Kalka-

11. www.ksr100.com.

12. A Brochure on Shimla City. Government of Himachal Pradesh. Directorate of Economics and Statistics, issued by District Statistical Office, Shimla 1973, p. 10.

13. *Ibid.*

14. *The Tribune* on Saturday, Windows, Chandigarh, November 8, 2003, p. 1.

15. *Ibid.*

Shimla route, which was proposed in 1891, Darjeeling route was used as a model.¹⁶

This wonderful and beautiful mountain railway was constructed under the supervision of the late Mr. H.S. Harrington, Chief Engineer and agent of the Kalka-Shimla railway.¹⁷

Many difficulties were faced while constructing this railway line and tunnels. In order to make the Kalka-Shimla route small, the train has to pass through 103 tunnels (initially, there were 107 tunnels and in 1930, as some of them were defunct they were renumbered to 103). Today there are 102 tunnels but this line is and till referred to have 103 tunnels (one not in use).

Some of the tunnels have hoary tales to tell. There is, a Hindu temple on the peak of a hill at Taradevi, where an annual fair is held. It was decided to construct a tunnel below or under this hill which was to be 1/4 mile long. People were superstitious and claimed that the Goddess would never allow the construction of the tunnel. When the tunnel was still half-bored, great excitement arose when reports came in that there was a huge snake (serpent) which was several feet in length under the tunnel and had stopped the working of the tunnel but the reptile actually turned out to be a long iron-pipe running all along the tunnel to convey fresh air.¹⁸

One such instance or tale is that of Col. Barog who was the Engineer Incharge of the construction of Barog tunnel. The original alignment of the Barog tunnel was set about a kilometre above the existing one. Digging started from both sides of the hill and after a good amount of burrowing was done, it was realized that the two ends of the tunnel would never meet. The Engineer, a Col. S. Barog was fined one rupee for the wastage. Unable to stomach this, he shot himself. This tunnel bears the blood of its creator which cannot be forgotten. Even now, also above the station, in a thicket of pine and oak, the head of the old tunnel may still be witnessed.

The first engine used was the steam engine, for the journey. Vintage steam engine was manufactured in 1906 by the London based North British Locomotive Company.¹⁹

Brief History of Various Stations, Tunnels and Bridges

When one starts the journey from Kalka to Shimla, one has to cross through 18 stations, 103 tunnels and 869 bridges. The rail line begins to climb more or less immediately after its departure from Kalka station. The railway stations are built in the Gothic style. Even today small stations along the Kalka

16. *Ibid.*

17. Edward Buck, *Shimla Past and Present*, (Minerva Book House), Shimla 1904, 1925, Reprint 1989, p. 17.

18. Edward J. Buck, *Shimla Past and Present* (Minerva Book House), Shimla 1904, 1925, Reprint 1989, p.18.

19. *The Tribune*, Chandigarh, Friday, November 7, 2003.

Shimla rail-line have pleasing and musical names like Koti, Barog, Solan and Kanoh. One is thrilled to know the history of the stations like that of Taksal where most of the kings of the era had their mint.

The names of the 18 railway stations along with their altitude above sea level are given below:²⁰

<i>Sr. No.</i>	<i>Railway Stations</i>	<i>Altitude above Sea Level</i>
1.	Kalka	656 metres
2.	Taksal	806 metres
3.	Gumman	940 metres
4.	Koti	1098 metres
5.	Sanwara	1334 metres
6.	Dharampur (Himachal)	1469 metres
7.	Kumarhatti (Dagshai)	1579 metres
8.	Barog	1531 metres
9.	Solan	1494 metres
10.	Salogra	1509 metres
11.	Kandaghat	1433 metres
12.	Kanoh	1647 metres
13.	Kathleghat	1701 metres
14.	Shoghi	1832 metres
15.	Taradevi	1936 metres
16.	Jutogh	1958 metres
17.	Summerhill	2042 metres
18.	Shimla	2075 metres

Dharampur : The first main station from Kalka to Shimla is Dharampur. It is about 20 miles from Kalka. The gradient here is quite steep and in order to achieve the flatter gradients required by the railways, the line develops into three loops at Taksal, Gumman and Dharampur. After leaving Dharampur, the railway line gains on the road route by taking short cuts and tunnels.²¹

20. (a) Information collected from the Railway Station, Shimla.

(b) www.ksr100.com.

21. *The Tribune* on Saturday, Windows, Chandigarh. November 8, 2003, p. 1.

Barog : Barog is midway between Kalka and Shimla. Here the train stops for a longer period. The Barog railway station is constructed in such a way that a kuhl is running beneath the building.²²

After crossing over a number of stations the train reaches Taradevi. After leaving Taradevi it curves round Summerhill and finally reaches Shimla.

Tunnels : All the tunnels were built between 1900 and 1903. The longest tunnel is at Barog being over a kilometre long. This tunnel is also known by the name of tunnel number 33. This tunnel is 3,752 feet long. The place and the Barog Railway Stations were named after Engineer Col. S. Barog. This tunnel remained the second longest tunnel on Indian Railways for a very long time. It is a straight tunnel passing through fissured sand stone. Names of other important tunnels are Koti which is 2,276 feet long, Tara Devi which is 1,615 feet long and tunnel number 103 which is 1,135 feet long. Tunnel number 46 does not exist any more.

A characteristic feature of all these tunnels is that when these tunnels are to be repaired or renovated, plain mirror are used for illuminating in order to catch the sunlight and reflect this light inside the tunnel.

Bridges : When one is travelling from Kalka-Shimla railway line, one is thrilled to see the engineering and architectural structure mid designing of the bridges. There are stone, masonry and arched bridges which use lime stone and have as many as 4 storeys, each storey having an arch and each arch having a different configuration.²³ There are total 869 (3% of the line=2.48 km.) bridges. The longest bridge is 67.77 metre (No. 220). Besides this, there are 33 major bridges.

An important feature of Kalka-Shimla route is the absence of girder-bridges. There is only one 60 foot plate girder span in a pine wood near Dharampur and a steel trestle viaduct which replaced a stone gallery in 1935.²⁴

The others are bridges viaducts with multi arched galleries along the track which resemble Roman aqueducts. These bridges are very beautiful to look at. The railway stations are located near the bridges so that labourers who were employed in constructing the bridges could take rest. Some of the bridges are very famous like Bridge No. 493, historically known as the "Arch Gallery." It is situated between Kandaghat and Kanoh stations, is an arch bridge in three stages and is constructed with stone masonry. Bridge No. 226 between Sonwara and Dharampur is a bridge having an arch gallery having 5 tier galleries of multiple spans, constructed with stone-masonry and bridging a deep valley surrounded by high peaks.²⁵

Railway authorities are now very eager and are making full efforts to get

22. *Ibid.*

23. *The Tribune* on Saturday, Windows, Chandigarh, November 8, 2003, p. 1.

24. *Ibid.*

25. www.ksr 100.com.

the UNESCO to declare three of the famous bridges i.e., Bridge No. 541, 226 and 483 as world Heritage sites.

Curves : There are total 919 curves.²⁶ More than two thirds of the track is curved, sometimes at angles as sharp as 48 degrees ($R=37m$). The total length of curved track is 67.68 km. (70% of the total).²⁷

Some of the memorabilia is still found in some of the stations which is worth mentioning. Fantastic wall clocks were used. In Summerhill and Barog railway stations, ancient wall clocks are still seen. These wall clocks are wound by the help of a key of SW Benson 1903. Semi-porcelain hand painted crockery, made in England and furniture like dressing table and chairs etc. are also to be seen in the Barog railway station. Crockery like incomplete tea set, rice-plate and jugs etc. are also kept at a safe place and locked up.

Ancient Communication and track control system called Neal's Token Instrument System is still in use on this rail section. Block-phones are also used to establish links between two railway stations. Lanterns are still used to signal the trains to move or stop.²⁸

Coaches

Various coaches have been started. The earlier coaches had wooden tops and wooden berths. But now painted coaches with steel tops providing the comfort of chair car are in fashion.

A coach called Shivalik Queen, provides privacy in the form of coupes i.e., Coupe coach. For those wanting more luxury the railway provides Shivalik Palace Coach (i.e., Party Coach) which is a separate luxurious compartment with attractive interiors, provision of sleepers and beautiful sofas for relaxing, having well-equipped kitchen and an attendant to serve drinks and foods, as well as attached bathroom.

Then there is a Shivalik Deluxe Express. Now a days, Northern Railway offers several options for travel between Kalka and Shimla. A Shatabdi type super fast luxury express train called the Shivalik Deluxe has also been started.

Rail Cars have also been started. There is now Deluxe Rail Motor Car also.

The duration of the journey by train is 5 hrs. 30 minutes and by Rail Car it is 4 hours 10 minutes.

Centenary Celebrations

Kalka-Shimla Railway Line celebrated its centenary from 9th November 2003 to 15th November 2003.

The vintage 97 years steam engine which was condemned in 1971 and replaced by diesel engine was again brought from the railway backyards,

26. 100 Glorious years of Kalka-Shimla Railway line (1903-2003). Indian Railways, Northern Railway, Ambala Division.

27. *Ibid.*

28. *The Tribune* on Saturday, Windows, Chandigarh, November 8, 2003, p. 1.

repaired and beautifully decorated for the historic occasion and renamed as 'Pawandoot' and driven by Man Singh.

This 'Pawandoot' made the railway journey of 31 km. heritage run from the Shimla extension railway station to Kaithlighat.

The ancient Hill-puffer was beautifully decorated. Flocking all around Pawandoot were children, men and women dressed in their best clothes, all eyes were fixed on the attractive red coloured Hill Puffer garlanded with sweet smelling flowers. People with tricolour flags, smiled, clapped and waved. The auspicious Pawandoot was packed with important VIP's including the Himachal Governor V.S. Kokje, Chief Minister Virbhadr Singh, the Union Minister for railways Nitish Kumar and other dignitaries. The coaches were beautifully decorated and had push back seats.

In fact before being sent to the museum almost three decades back the same very Pawandoot had pulled coaches which carried important Indian and European personalities like Mahatma Gandhi, Jawaharlal Nehru, Sardar Patel, Maulana Abdul Kalam Azad, Lord Curzon and other Viceroys, including Lord Mountbatten, when they visited this erstwhile capital of the British raj for parleys for the country's freedom.²⁹ Important railway stations and bridges were beautifully illuminated and portals of tunnels were also painted afresh. A photo-exhibition of the old and rare photographs covering the Kalka-Shimla section was held on the Shimla railway station from where a steam engine locomotive hauled train was decorated for its journey to Kaithlighat.

The Union Minister for railways committed to completing the major broad gauge rail line from Kalka to Parwanoo within a period of one year.

"Since master surveyor or Baba Bhalku had a tremendous contribution in completion of the Kalka-Shimla rail line 100 years ago, the Railway Ministry plans to establish a Baba Bhalku centenary museum, which will house archives related to the Kalka-Shimla rail line heritage," he announced. He said the Ministry would ensure that the Kalka-Shimla line is properly maintained. "We can even bring back the steam-engine on the Kalka-Shimla rail track, if it can help boost tourism," he added.³⁰

Railway Minister Nitish Kumar was just as prompt in agreeing to Chief Minister Virbhadr Singh's demand to extend the Shimla Railway Station upto the Victory Tunnel point to provide more space for the inter-state bus stand and more parking along the cart road.³¹

He honoured the maternal grandson of Bhalku, the 103 years old Jeet Ram and other relatives by presenting them with mementos.

Efforts are being made to declare the Crow Brough Rest House built in

29. *The Times of India*, New Delhi/ Chandigarh, Monday, November 10, 2003, p. 6.

30. *Hindustan Times*, Chandigarh, Monday, November 10, 2003, p. 1.

31. *Ibid.*

1921 and Wood Bank Rest House built in 1920 as World Heritage structures. More over a chartered steam engine service is available on the Kalka-Shimla line between Shimla and Katleghat.³²

Keats has rightly said, "A thing of beauty is a joy forever: Its loveliness increases; it will never pass into nothingness." This can very rightly be attributed to the magnificent and splendid Kalka-Shimla railway line. This magnificent railway line is in itself a great example of Shimla's glorious past and shining future. I sincerely wish that this railway line celebrates many more such glorious years.

32. *The Tribune*, Chandigarh, Friday, February 27, 2004, p. 11.

ORIGIN AND EVOLUTION OF WOMEN'S ORGANISATIONS VIS-A-VIS WOMEN'S MOVEMENT IN THE COLONIAL PUNJAB

*Manju Malhotra**

Women organizations have made significant contribution in the areas affecting particularly their socio-economic existence; such as anti-arrack agitation of Nellore district or implementing prohibition in Haryana. Moreover their role in the *Chipko* Movement and *Narmada Bachao Andolan* cannot be underplayed. Ironically, they have yet been striving hard for securing 33% seats in the Parliament.

The organizational efforts of women in the post-independence India do not seem to be difficult as the principle of equality is enshrined in the Indian Constitution. In fact, they are enjoying the fruition of liberation which is the result of organizational efforts of their grandmothers and mothers in the pre-independence days.

The object of this attempt is to trace the origin and evolution of women's organizations vis-a-vis women's movements in the colonial Punjab¹. Once a large province, it included the greater part of north-western India beyond the Yamuna river and Delhi, but in 1901 a separate North-West Frontier Province was carved out of it. In 1911 Delhi was also made a separate unit.

In 1901 the total population of the Punjab was 24367113.² There were three major communities—the Hindus, Sikhs and the Muslims. The Christians were in small number. The status of women in the three major communities was almost the same. They were treated as child producing machines and cooks, education was not their right. According to the Census of India; In 1901 only 3 females per 1000 of the total population were found literates.³ In fact the education of women was considered unnecessary, unorthodox and dangerous⁴. The small number of the educated women in the Punjab was partly due to the lack of educational facilities for girls and partly due to a

*Reader, DCS., Panjab University, Chandigarh.

1. Colonial Punjab means from 1849 to 1947 the Province formed the part of the British India.
2. B.S. Saini, *The Social and Economic History of the Punjab, 1901-1939* (Delhi, Ess Ess Publication, 1975), p. 16
3. Census of India 1901, Vol. I, Part I, p. 160.
4. Census of India, 1921, Vol. I, Part I, p. 180.

deeply grounded prejudice against the education of girls as also due to the evil institution of child marriages and *purdah*.⁵

Besides that several other perverse and obnoxious social customs like female infanticide, enforced widowhood, ill-organised marriages, polyandry and polygamous families were prevalent in the Punjab.⁶ The plight of women was not confined to the Punjab only. It was wide spread throughout the country which ultimately proved a spark to the enlightened leaders like Raja Ram Mohan Roy, Swami Dayanand Saraswati and Ishwar Chander Vidyasagar, who took up cudgels to eradicate the obnoxious social bigotry of the male dominating society towards the poor women in India. At their behest, the Colonial Govt. passed legislations like; in 1829 Sati was out lawed, and in 1856, with the Widow Remarriage Act, widow remarriage was legalized. All this was done to ameliorate the position of women in the society.

In the Punjab, the Kuka Guru Ram Singh severely criticized the custom of girl infanticide, child marriage, *Sati* and trading in girls.⁷ Rather the *Guru Sahib* admitted undiluted equality of women with men. Women not only joined his sect.. Some of them preached the doctrine of the Namdharies with great success.⁸

Similarly the Arya Samaj movement also launched a crusade against the social evils. For the transformation of the society, the Samaj paid ample attention to female education. With the spread of education, liberal and rational ideas by the Arya Samajis some women who were the mothers, wives and daughters of the Arya Samaj families came out of their traditional shells. They started participating in the politico-religious meetings of the samaj as early as the beginning of the Twentieth Century⁹.

Under the patronage of the Arya Samaj, the women of the Punjab took keen interest in the Swadeshi movement¹⁰. They formed their own small groups and organized separate meetings of women. Perhaps, it can be said to be the origin of women's organization although without any formal groups. As it is evident from the various sources, the objects of their meetings was purely nationalist not feminists. In the beginning, their activities were confined to the collection of funds for the Samaj and popularization of indigenous goods.¹¹

Under the patronage of the Arya Samaj, a number of women's societies sprang up throughout the province. The C.I.D. reported to the Home

5. Lajpat Rai, *The Arya Samaj* (Bombay, Longmans Green and Co., 1915), pp. 143-144.

6. Manju Verma, *The Role of Women in the Freedom Movement in Punjab (1919-47)*, (Delhi, Abhijeet Publications, 2003), pp. 4-13.

7. Foreign Department (Political-A) March 1867, *Proceedings* Nos. 111-112, National Archives of India, New Delhi, (NAI).

8. *Ibid*; February 1868, *Proceedings* No. 202-203.

9. *The Panjabee*, Nov. 28, 1904.

10. *Ibid.*, Sept. 18, Oct. 2, Oct. 16, 1905.

11. *Ibid*.

Department about the interest taken by the women of the Punjab in the political campaign which owed its origin to the Arya Samaj. The reports also indicated that the women were far more zealous than their men in furthering the cause of the Samaj and they had meeting places of their own to receive papers and deliver lectures. The British Govt. regarded it as an anti-British force to be reckoned within the future.¹²

Many prominent women of the Punjab who assumed the new roles of leadership were; Sarla Devi Choudharani; Har Devi, Vero Amolakram, Mrs. Ramjiwai Hansraj, Poorni, Smt. Jamna Bai and Smt. Sushila.

These women organized separate meetings and committees for the women at different places of the Punjab. The committees were formed to spread the spirit of nationalism and patriotism.

From Sarla Devi Chaudharani originated the idea of donating one-tenth of ornaments by Hindu women to the "Revenge Fund". For the collection of Revenge Fund, female committees were formed. It was a striking feature that even the Muslim women also joined the committees of Hindu women.¹³

Informal groups of women which owed its origin during the Swadeshi Movement (1904-1905) gained momentum. Close acquaintance and mutual exchange of views among the women in these groups nurtured the idea of a formal group.

In November 1910, a formal women's organization was started under the leadership of Mrs. B.N. Sen with a desire to form a 'great sisterhood'. It was organized under the name of "*Bharat Stree Mahamandal*?" The nucleus of this organization was formed at Lahore in 1910 at a private meeting of women under the presidency of Mrs. B.N. Sen. Smt. Sarla Devi Chaudharani was appointed its General Secretary. The object of this organization was to bring together the women of all castes and creeds on the basis of their common interests in the moral and material progress of the women of India.¹⁴

It was a great achievement on the part of the women of the Punjab. The Lahore branch of this organization laid stress on female education. Several women joined *Bharat Stree Mahamandal* to carry out its programme actively. Mrs. P.C. Chatterjee became the President of the Lahore branch. Mrs. Ram Saran Dass and Mrs. Shadi Lal were the Vice-Presidents and Miss Majumdar who was a moving spirit of this branch was its Secretary. She lent the best rooms in her house for the holding of classes. Smt. Sushila Tehalram also gave her valuable assistance to the *mandal*.¹⁵

12. Home Department (Political-B), Govt. of India, *Proceedings*, October 1907, Nos. 40-49.

13. Home Department (Political-B), Govt. of India, *Proceedings*, July 1907, Nos. 39-177. (Revenge Fund was collected to secure the release of Lala Lajpat Rai and other under trials).

14. *The Modern Review*, October 1911, pp. 344-47.

15. *Ibid.*, p. 349.

Sarla Devi Choudharani made frantic efforts to advocate and spread the cause of the *Bharat Stree Mahamandal*. She toured other places also to extend the branches of the *Bharat Stree Mahamandal*.¹⁶

It was a striking feature that contrary to the earlier belief women shed their mutual jealousies for the first time to organize themselves. They stepped out of their houses yet in *Purdah* to join hands for the amelioration of their fellow sisters.

The women of the royal families also came forward to organize the women of the Punjab. They also thought for their betterment. Kunwar Rani Harnam Singh¹⁷ who belonged to the royal household of Kapurthala State in Punjab was a pioneer woman of the province. She strongly favoured women's education. She believed that "India's greatest need is the proper education of our women", because she thought, "what social reforms can we expect if the women are not educated and enlightened? What good are all the doctors if the mothers and wives are not able to carry out their instructions? What good are all the scientific sanitary rules if the ladies of our household do not understand the Principles of hygiene and the benefits of sanitation? Therefore something should be done to carry on our girls' education even after they are married or put behind the *purdah*". For this purpose, she started Indian Women's Memorial. She suggested "the joinings of women of every province together to start the training of five Indian girls in each province as teachers who further can teach the young married girls who are unable to attend school."¹⁸

The Rani also started an Infant Welfare Centre in Jullundar. She also organised sewing and knitting classes for women and kept them busy making garments for the poor. At Shimla, she started a ladies club. Infact for the progress of the Indian women, Rani combined the Western ideas of freedom and advance with the Eastern idea of being ideal housewives.¹⁹

Punjabi women who championed the cause of their fellow sisters took keen interest in the political activities of the Congress. In fact the Indian National Congress too, provided the women immense opportunities to participate in its political activities. Mrs. Harkishan Lal from Lahore was elected as a delegate to attend the 25th Indian National Congress held at Allahabad in December 1910.²⁰ In 1921, 18 women delegates from the Punjab attended the session of the Indian National Congress held at Ahmedabad.²¹ Then onwards it became a

16. Home Department (Political- B) Govt. of India, *Proceedings*, January 1912, Nos. 121-123.

17. Rani Lady Harnam Singh was a well known figure in North India. She was the daughter of Revered Golak Nath. Born in 1849 she married Raja Harnam Singh of Kapurthala State (*The Tribune*, 20th September, 1924).

18. Padmini Sen Gupta, *The Story of the Women of India*, (New Delhi, Indian Book Company, 1974), pp. 258-260.

19. *Ibid.*

20. Report of the Indian National Congress held at Allahabad. December 1910, p. 213.

21. Report of the 36th Indian National Congress, held at Ahmedabad, 1921, p. 98.

regular feature for the Punjabi women to attend the annual sessions of the Indian National Congress as delegates. With the upsurge of the Indian National Movement, a sizeable number of women became members of the Provincial Congress Committee under the auspices of the Indian National Congress.

The organizational efforts of women became a motivating factor for them. It imbued them with high spirits.

The evolution of such activities evoked a small elite group of women to come forward to enter public life. Who, without challenging the traditional roles and familial responsibilities of women worked actively to generate political awareness among their fellow sisters. For this purpose several organizations of women were formed at several places of the country. In order to link up these groups and to establish coordination among them a need was felt to establish women's organization on a country level. The first such group was Women's Indian Association (WIA) organized in 1917 and the other was All India Women's Conference (AIWC) organized in 1927. Although both the organizations were non-political and wanted to promote educational opportunities for women and upliftment of their status by social and legal reforms. But later on, became involved in the question of women's right to vote and organized a suffragette movement.²²

In 1917, the Women's Indian Association sent a deputation of fourteen women under the leadership of Sarojini Naidu to meet Lord Chelmsford, Viceroy and Governor General of India. Sarla Devi Chaudharani, wife of Pandit Ram Bhuj Dutt Chaudhary of Lahore was also among the deputationists. They demanded women's right to vote.²³

Another pioneer woman of the Punjab was Rameshwari Nehru (1886-1966). She was the daughter of Raja Narendra Nath who was known as "The Grand Old Man of the Punjab". She made her valuable contribution to the women's movement as President of Indian Women's Association and All India Women's Conference.²⁴ She supported the women's right to vote. In England, Rameshwari Nehru delivered a speech at a women's college claiming the suffragette movement in India a fight against orthodoxy and ignorance and not against the other sex. She said the Indian women wanted the right to vote, not from a sense of self-aggrandizement but from a desire to fulfil their duties and responsibilities in public life.²⁵

She went to England in 1923 to attend the conference relating to the problems of women. She was also instrumental in founding the All India

22. Vijay Agnew; *Elite Women in Indian Politics*, (Delhi, Vikas Publishing, 1979), pp. 104-105.

23. Padmini Sen Gupta, *The Story of Women of India* (New Delhi, Indian Book Company, 1974), pp. 182-183.

24. *Ibid.*, p. 215.

25. Rameshwari Nehru Papers, Nehru Memorial Museum Library, New Delhi.

Women's Conference²⁶. In 1940, she became the President of the All India Women's Conference.²⁷

Another name who deserves special mention as one of the founders of the All India Women's Conference is Raj Kumari Amrit Kaur. She belonged to a royal family. Her father, Raja Harnam Singh was a prince of the Sikh State of Kapurthala. Born on 2nd February 1889 in Lucknow, Rajkumari was the only daughter of her parents. She got her early as well as college education in England. She served as the Secretary of All India Women's Conference in 1930 and from 1931-1933 as its President.²⁸ In 1930, she gave evidence before the Lothian Committee on Indian Franchise and later as a member of the delegation of Women's organization, she testified before the Joint Select Committee of Parliament on Indian Constitutional Reforms.²⁹

In 1945, Rajkumari went to London to attend the UNESCO. She strongly favoured women's education and severely criticized social institutions such as child marriage and *purdah*. Her greatest contribution to the women's movement is the part she has played in winning for them "adult franchise".³⁰

The beginning of anti-colonial struggle, and emergence of Gandhi as leader too provided women immense opportunities to step out of their age old traditional *purdah*. The participation and involvement of Punjabi women in the non violent, non-cooperation movement made them aware and conscious of their rights. Under the auspices of the Congress, several women's conferences were convened and committees were organized, side by side women struggled hard to achieve political as well as social freedom.

26. Shadi Ram Joshi, *Insaniyat Ke Pahredar*, Hindi (Delhi, Gandhi Pustak Ghar, 1972), pp. 83-86.

27. Rameshwari Nehru Papers.

28. Ellenor Morton, *Women Behind Mahatama Gandhi* (London, The Stellar Press, 1954), pp. 193-195.

29. Padmini Sen Gupta, *op. cit.*, pp. 260-261.

30. *Ibid.*

PEOPLE'S STRUGGLE AND RESISTANCE IN THE PRINCELY STATES OF PUNJAB (1920-48).

Shallu Chawla*

In my paper, I have tried to account for the growth of religious-political and agrarian movements in the princely states of Punjab and the efforts made by the Maharajas in combating these movements. The princely States for years had been sealed books. High walls of political isolation had been reared up to prevent the infiltration of the urge for freedom and democracy into the States. In these States, the political set up for years continued to be largely an arrangement arrived at between the Princes and the British Government. In the absence of an effective challenge to authority of the Princes, the States continued to be unbridled autocracies wherein democratic institutions even in an elementary form did not exist.

The administration in almost all the Princely States of Punjab was deliberately kept backward, antiquated and even medieval.¹ In these states, a vast majority of the population lived in villages. Only 10.4 percent of the total population lived in the Urban areas.² The Rulers and their courtiers were concerned only with the revenues of the States and their chief criterion of efficiency of an administrator was the state of revenue under their control. These States existed for the pleasure of the Princes. The Rajas and the Maharajas had the reputation for spending most of their time abroad.³ The budgets of these States reveal how they were the very antithesis of the concept of a 'welfare state'.⁴ People in general were leading a miserable life. Poverty dominated their lives and majority of them ever remained voiceless.

The Jagirdars, the biswedars, the sardars and the *kakas* were busy imitating their Rulers in the matter of demonstrative consumption. Lack of enterprising spirit kept the Hindu trader away from industries, but they did make profits out of bulk orders from the palace and the rich aristocracy or from marketing

*Moga.

1. E.W.R. Lumby, *The Transfer of Power in India 1945-47*, London, 1954, p. 204; *The Chamber of Princes The Crisis and the Press*, Delhi, 1936, pp. 12-13.
2. Penderal Moon, *The Future of India*, London, 1945, p. 9.
3. Ramesh Walia, *Praja Mandal Movement in East Punjab States*, Patiala, 1972, p. 34; Harchand Singh Bawa, 'Pepsu Services', *The Tribune*, 28 May, 1953.
4. Patiala State Administrative Reports for the years 1920-21 and 1929-30, *Facts About Pepsu—A Compendium of Salient Facts and Figures of Common Interests concerning Pepsu*, Patiala, 1953, p. 24.

of agricultural produce. In the countryside, money-lending was a very safe and lucrative business. The State power was at the back of the trader-cum-banker and the landed aristocrat and the whole burden of emergencies and crisis fell on the agriculturist.⁵

All the State services were monopolized by the landed aristocracies or the urbanite Hindu traders and persons imported from British India. Only the army had a handful of jobs to provide to the common village folk. Corruption was rampant and in some States posts were openly auctioned.⁶ Everybody was constantly trying to please his superior and factional intrigues were common. There were plots and counter-plots to gain access to the Ruler.⁷

Educationally and culturally, the States were backward. Of course, Patiala led all other States in starting a degree college in 1876 but the number of students remained as low as 290 in 1920-21.⁸ Kapurthala had only an intermediate college which was raised to the degree level in the forties. Faridkot had its college only in 1942 and Nabha in 1946. Facilities for female Education were even worse.

The rulers in the States were strongly averse to the idea of universal education and awareness among masses. They had not only banned the entry of the newspapers in their States but had also disallowed any to be published in their territories. *The Patiala Sentinal* and the *Nabha Akhbar*, were the mouth-pieces of their respective governments and can hardly be termed as newspapers. The attitude of the State administration towards newspapers would be clear from the following report of the District Magistrate in the Faridkot State :

“There would be no benefit from newspapers; rather these would unnecessarily propagate wrong and dangerous ideas. Never in our State was any newspaper sold.”⁹

Printed matter was not allowed entry and political literature was confiscated. Post offices, in most of the princely States of Punjab being under the control of their own governments, performed the job of censoring letters with utmost perfection.¹⁰

As the tide of freedom movement rose high, greater concessions were offered by the British Government in the Provinces. But in the Princely States the absence of a numerically significant middle class and their comparative lag

5. Ramesh Walia, *op. cit.*, p. 40.

6. Letter written by President, Punjab States Regional Council to Sardar Patel, 21 Oct. 1947. AISPC papers, List No: 3, File No: 138, pp. 123-24.

7. Jermani Das, *The Maharaja*, Bombay, 1969, p. 14.

8. Ramesh Walia, *op. cit.*, p. 43.

9. Confidential Diaries of the District Magistrate, No. 2920-21, Faridkot State Records, File No: 23, PSA.

10. Ramesh Walia, *op. cit.*, p. 45; W.W. Hunter, *Earl of Mayo* (Ruler of India Series, 1891) pp. 16-18; C.H. Hardinge, *Speeches*, Vol. I, Calcutta, 1913, p. 318.

in educational, cultural and industrial development considerably delayed the politicalisation. The industrial backwardness negated any active participation of the working classes. So, in the following years only the peasantry was left to assume the responsibility for unleashing political movements in the Princely States of Punjab.¹¹

The freedom struggle in the States in the modern historical sense was waged for not more than two and a half decades—1921 to 1947. The first signs of unrest among the people of Princely States appeared in early twenties. The agitation against the Rowlatt Act, the widespread Punjab disturbances, the Jallianwala Bagh massacre, Gandhi's non-cooperation and the Khilafat Movement had great impact on the States people. Right from the inception of the Akali Movement in 1920 until its finale and even afterwards, Maharaja Bhupinder Singh of Patiala did his best to ease the situation for the British officials.¹² The activities of the Akalis emboldened the peasantry of the State and created an awakening among them. The threats of the police officials and the *farman* of the Maharaja could no longer check them from expressing their resentment against British Imperialism and its supporters—the Sikh Princes.¹³ The movement for the reform of Sikh shrines in Punjab (1921-25) launched by the Akalis showed the way to the Sikh peasants in the States.¹⁴ Hundreds of them participated in it, courted imprisonment and faced lathi blows in the Guru Ka Bagh Morcha. For the first time, the Princes' monopoly was effectively challenged.¹⁵

It was during the Jaito Morcha in 1923-24 when people in Patiala and Nabha openly preached disobedience and flaunted the orders of the State Governments.¹⁶

The abdication of Maharaja Ripudaman Singh of Nabha¹⁷ and the Akali involvement in the affair assumed wider ramifications and the area of controversy expanded. The propaganda of the Press, particularly through such papers as *Akali*, *Akali te Pradesi*, *Sacha Dhandora* made a strong impact on the people in the Princely States.¹⁸

11. S.A. Khan, *The Earl of Reading*, London, 1924, p. 302.

12. Sir Daya Kishan Kaul, Prime Minister, Patiala State's Note in Dr Ganda Singh (ed.), *Confidential Papers of the Akali Movement*, Amritsar, 1965, pp. 183-92; Mohinder Singh, *The Akali Movement*, Delhi, 1978, p. 34.

13. Mohinder Singh, *op. cit.*, pp. 65-72.

14. Gurcharan Singh, *Jiwan Sardar Sewa Singh Thikriwala* (Punjabi), Patiala, 1970, pp. 27-28.

15. Sohan Singh Josh, *Akali Morchian Da Itihas* (Punjabi), Delhi, 1972, pp. 480-81.

16. Mohinder Singh, *op. cit.*, pp. 63-70.

17. Maharaja Ripudaman Singh ascended the throne on 20th December 1911, was made to abdicate in favour of his son, Partap Singh on 9 July 1923.

18. Maharaja's letter dated 29 May 1925 to Malcolm Hailey, and Hailey's reply dated 17 June, 1926 in the Hailey Papers Ms. Sur. E-220/7/B quoted by Mohinder Singh, *op. cit.*, p. 86.

While the Akali Movement in the Punjab ended in 1925, the progressive wing of the Akali Dal continued the struggle in Sikh States thereafter and began to intervene in the internal affairs of the Princely States. The arrests of the popular leaders further gave momentum to the movement in the States and which led to the formation of a purely political organisation in the name of Punjab Riyasti Praja Mandal¹⁹ on 17 July 1928. Sewa Singh Thikriwala was elected as its President²⁰ and Bhagwan Singh Longowalia as its General Secretary, both of whom were absent, the former in jail and latter outside the State because of a number of cases pending against him. The Praja Mandalists condemned the Rajas and Nawabs as 'worse than animals' and pleaded for Panchayati Raj.²¹ The main aim of the Praja Mandal Movement was to get political rights for the States people. The two tours of Akali leader, Baba Kharak Singh imparted great political education to the masses. The Praja Mandal Movement witnessed tremendous growth immediately after the Lahore Session of the Indian National Congress and the conference of Punjab Riyasti Praja Mandal.²²

The attitude adopted by the Rulers in respect of the peoples movement may be clear from the following statement of Maharaja Yadvinder Singh of Patiala :

"My ancestors have won the State by sword and I mean to keep it by the sword. I do not recognise any organization to represent my people or to speak on their behalf. No organization such as Praja Mandal can be allowed is blunt and my bullet straight."²³

In all the Princely States there appeared signs of discontent among the people against the denial of civil liberties and among the peasants against the avarice of the landlords who had the backing of the State Governments. The progress of the freedom movement under the inspiration from the Indian National Congress, encouraged urban traders, lawyers and others in the Princely States to participate in the political activities.²⁴ This gave a new dimension to the freedom movement in the States and also created a new question of the urban-rural representation in different organisations.

Under the leadership of Giani Zail Singh, Gurbux Singh, Janga Singh and Sandhura Singh, the Faridkot State Praja Mandal put forward demands like restoration of civil liberties, full freedom of speech and association, end of

19. Mohinder Singh, *op. cit.*, p. 148; Ramesh Walia, *op. cit.*, p. 55.

20. Sewa Singh Thikriwala remained the Vice President of the Shiromani Akali Dal till his death in 1935.

21. C.I.D. Reports, vide Prime Minister's Office File No : 542, PSA.

22. R.L. Handa, *History of Freedom Struggle in Princely States*, New Delhi, 1968, pp. 90-95, 271-282.

23. M.K. Gandhi, *The Indian States Problem*, Ahmedabad, 1941, p. 368.

24. Presidential Address of Chatter Singh Maur, Amritsar, n.d., *Proceedings of the Conference*, Prime Minister's Office File No: 744, PSA.

corruption etc.²⁵ Pandit Nehru showed great interest in the affairs of this State which resulted in an agreement signed by Nehru and Raja Harinder Singh of Faridkot, known as 'Nehru-Harinder Pact'.²⁶

The peasants in the States had been suffering long under different types of burdens.²⁷

Land revenue and water rate charged from the State's people had been higher than those paid by their neighbours in the Punjab and cultivators had been forced to receive their prices for their produce.²⁸ The demand for reduction of land revenue and water rate, relief from indebtedness, abolition of *begar*, right of *shamlat* (village common land), right of *Shikar* were expressed in public meetings in posters and pamphlets by the Kisan Sabha members.²⁹ A Tenant Organisation known as 'Muzara Committee' was set up at a secret meeting held at village Sekha in 1929.³⁰ Sunam, Bhadaur and Mansa were three main pockets of tenant villages and all three were areas of Praja Mandal activities.³¹ During the year 1940 the slogan 'no batai to the landlords' caught the imagination of the peasants and the tenant agitation assumed the character of a mass movement.³² In many villages the tenants began to take possession of the lands from which they had been earlier ejected by the biswedars.³³

The anti-imperialist upsurge in the country during war and post-war period inspired the tenants in all the States to renew their struggle against the landlords.³⁴ About four hundred tenant villages were affected by the new movement. Tenants, workers and artisans strongly demanded the abolition of *begar* system.³⁵ Clashes took place between the landlords and their men and the police on one hand and tenants and their Women-folk on the other. In 1945, a new twenty-one members Muzara War Council was set up. It was more or less a Communist Organisation and under its leadership armed guards were

25. Janga Singh's Urdu Phamplet '*Dukhi Janta Ke Dilli Ubal*', Ferozepur, 1939, p. 7.

26. According to this pact the 'Registration of Societies Act' in Faridkot was repeated in June 1946 and the people were allowed to hold conference. Ramesh Walia, *op. cit.*, pp. 174-175.

27. Sohan Singh Josh, *op. cit.*, pp. 48, 81.

28. Mridula Mukherjee, 'Peasant Movement in Princely State of Patiala, 1937-38', *Proceedings of Punjab History Conference*, Fifteenth Session, 13-15 March, 1981, pp. 311-12.

29. Karan Bir Singh Mann, *The Agrarian System of Patiala State, 1900-48* (unpublished) Ph.D. thesis, Punjabi University, Patiala, 1985.

30. Ramesh Walia, *op. cit.*, p. 95.

31. Patiala State Records, Prime Minister's Office File No: 6175/G-2155, Patiala, PSA.

32. Prime Minister's Office File, Ijlas-I-khas File No: 651, 1261, 1263 PSA.

33. 'Patiala Tenants on the March', issued by the Muzara Committee (Lahore), p. 12.

34. Jasmail Singh and Mohinder Singh, 'The Tenant Struggle in Pepsu', *The Panjab Past and Present*, Vol. XVIII-I, April 1984, p. 232.

35. In System of *Begar* the labourers, workmen and artisans were forced to work without money but only with a little food to eat.

mobilized. Yadvinder Singh in one of his communications to the Maharaja of Jind wrote :

“The communist movement, it appears, is gathering momentum and our States are being made the centres of subversive activities in an increasing measures and stop them from misguiding and exciting innocent people.”³⁶

The Praja Mandal leaders were sympathetic to the communists and tenants cause and in their bold move passed a resolution asking for abolition of biswadari system and raising of occupancy tenants to the status of proprietors.³⁷ Thus a gradual fusion of the Praja Mandal, Congress and Kisan workers became prominent in 1946 and 1947. The unity oriented towards communists and Socialists emerged among the political workers.

In Patiala State a large number of occupancy tenants refused to pay *Batai* to the landlords. In early 1947, 228 villages came into the fold of the ‘no batai’ campaign. The muzaras took charge of 1.32 lakh *bighas* of land armed with sticks, stones and unity. A frantic General Secretary of Patiala Zamindara Sabha warned the government that if tenants were left unchecked for six months more, “there will be an open revolution throughout the state like France.”³⁸ The Communists continued to be in the lead of the peasant movement. The militant mood of the tenants forced the State administration to come terms with the tenants. So a Gazette extraordinary called *Farman-i-shahi* issued in March, 1947, conceded the principal of “Physical partition” of each holding between the landlords and the occupancy tenants on certain terms.³⁹

Another important development of the post-war period was the emergence of the Akali party as an independent Political force in the Princely States. Their main aim was to become the sole-spokesman of Sikh Community.

The Praja Mandal and the Akalis continued with their demands and remained quarrelling over the details of future set up. At the close of the year 1947 there were three distinct political parties working in East Punjab States—Akalis, the Congress led Praja Mandal and the Communists. By the beginning of the year 1948, the political rivalries among various parties and groups were growing. Now it was not the old battle between the Rulers and the other parties. Instead it was a battle for supremacy. The question was ‘who will lead the ministry’? assumed relevance. In Patiala, Yadvinder Singh announced constitutional reforms at his Birthday Darbar in January 1948. He proposed that the Assembly was to be elected indirectly by the members of Panchayats and Municipal Committees. This was opposed by Akalis and Praja Mandal. All

36. Ramesh Walia, *op. cit.*, p. 163, Nabha State Records, Prime Minister’s Office File No: 82-13, Patiala (PSA).

37. Mohinder Singh, *Peasant Movement in Pepsu*.

38. Mridula Mukherjee, *op. cit.*, p. 320; Letter dated 13.1.1947, File on Landlords Association, Prime Minister’s Office Case No : T-1 of 2001 BK. (PSA).

39. Mridula Mukherjee, *op. cit.*, pp. 321-22.

India States' People Conference commented, "The announcement should serve as an eye-opener to outside world which has so far been deluded by the so called progressive ideas of the Ruler of Patiala."⁴⁰

A new political party 'Lok Sewak Sabha' in the meantime was formed. It was launched by Col. Raghbir Singh.⁴¹ They were opposed to the Praja-Mandal and the Akali Party. Col. Raghbir Singh stood for cooperation with the Maharaja.

It became impossible for the States to sustain existence in the older way. The autocratic rule was under heavy attack and the Princes were openly denigrated. So it was natural that the demand for the merger of these states was raised and it had to face opposition from Akali Dal, who did not want these Sikh States to be submerged in the flood waters of 'Hindu Domination'. The Akalis succeeded where Praja Mandal failed. The States were allowed to keep their entity and were integrated into a union of East Punjab States in 1948 which was termed as a 'Homeland of the Sikhs' by Sardar Patel.

40. *The Indian News Chronicles* and *The Tribune*, 11 Jan., 1948.

41. Earlier Col. Raghbir Singh had joined the Akali Party but had parted company with it. Col. Singh prior to his retirement from the Patiala Services was Inspector General of Police. See, *The Hindustan Times*, 3 April, 1948.

PEASANT UPRISING IN MEWAT :
EVIDENCE OF THE ORAL TRADITION
(SUMMARY)

G.D. Gulati*

In this paper an attempt has been made to highlight the rise of Meos under a local leader Yasin Khan. The Meos inhabit the area of Mewat which comprises the parts of Dist. Gurgaon and Faridabad in Haryana; parts of Alwar and Bharatpur in Rajasthan and parts of Mathura and Agra in Uttar Pradesh. The region played an important role in the history of the country. Being near to the capital cities of Delhi and Agra, the Meos took advantage from time to time and gave trouble to rulers in medieval times. Their tribal activities always posed problems for resulting the shutting the southern gate of Delhi under Sultans. However, the steps taken by Ghiasuddin Balban in thirteenth century brought them under his control.¹ They gathered their strength soon and began threatening the rulers. Under the Tughluqs, they allied themselves with certain princes who as a matter of fact sought their support for getting the throne of Sultanate. The region had become the shelter place for fugitive princes. At the battle of Khanwah, which was fought between the forces of Babur and Rana Sanga, the Meos fought for Rana Sanga under their leader Hasan Khan Mewati. Under the Mughals, they joined the imperial service and served them throughout their rule. They proved successful runners in keeping communication department active and alive. During the 1857 revolt they supported cause of Bahadur Shah Zafar. However, they remained peaceful under the British, who used them against the princely states of Alwar and Bharatpur.

Yasin Khan was born on November 4, in the year 1896 A.D. in a village, Rahna in Gurgaon District. Completing his early education at Nuh, passed out his LL.B. from Delhi University. He unified the Meos and become a popular leader of Mewat. He fought for the cause of Meos and compelled the rulers of Alwar and Bharatpur to give exemption in paying the different taxes. There was a popular revolt during 1932 and 1933 in the region led by Yasin Khan and supported by the British. Yasin Khan had already taken the cause of reforming and educating the Meos with the help of Mr. Brayne, the Deputy Commissioner

*University of Delhi, Delhi.

1. For details, see G.D. Gulati "Mewat during 13th Century", published in the *Proceedings of Punjab History Conference*. (1979).

of Gurgaon. He had also established connection with the leaders of the Muslim League in Punjab.

This popular revolt in Mewat resulted into the banishment of Jai Singh of Alwar. The whole episode is sung by the *bards* or *mirasis* with proud as *Yasin Khan Ki Baat*. No doubt while glorifying their leader they render certain factual mistakes, but the details are important. It was a first of its kind since it produced a leader of rank in Mewat who later led the region in the political movement in Punjab. Yasin Khan and his son became the leaders of the masses and served the Meo society in different capacities. The socio-cultural and political awakening in Mewat was the result of their efforts.

CHOLERA AND COLONIAL STATE IN THE PUNJAB

Sasha*

In the British India, during the nineteenth and the twentieth centuries, there was an outbreak of a series of epidemics. The epidemics of malaria, smallpox, cholera and the plague broke out at regular intervals and claimed a large number of lives. From the 1850s to the 1920s, the Punjab was one of the regions worst affected by epidemics. Fifteen major epidemics of malaria claimed nearly twenty-three million lives in twenty-five districts of the province. Nine major epidemics of smallpox broke out in twenty-seven districts over this period. Smallpox accounted for 8,50,591 deaths in the Punjab from 1868 to 1947. The plague caused over ten million deaths from 1896 to 1921.¹ Cholera alone is reported to have caused three million deaths from 1877 to 1916, the annual rate being more than 3.5 lakhs a year.²

Twelve major cholera epidemics broke out in the Punjab between 1866 and 1921, affecting all areas of the region and killing 2,49,050 people. The worst affected districts were Gujranwala, Hazara, Rawalpindi, Ambala, Gurgaon, Lahore, Jalandhar, Peshawar, Amritsar and Shahpur. The recurrence of cholera in these districts was perhaps due to the contaminated water supply. The district administrators frequently reported inadequate and contaminated water supply in these districts. Also, the holding of the fairs in these districts resulted in insanitary conditions and inadequate water supply. This led to the consumption of contaminated water which led to cholera outbreaks.³

The level of scientific knowledge regarding the cause of cholera however,

*Department of History, Panjab University, Chandigarh.

1. Major F. Norman White, *Twenty Years of Plague in India with Special Reference to the Outbreak of 1917-18*, Punjab Government Civil Secretariat Proceedings, Home: Medical and Sanitary, April 1919, Numbers 190-94 (cited hereafter as *Twenty Years of Plague in India*), p. 2.
2. Punjab Government Civil Secretariat Proceedings, Home: Medical and Sanitary, (cited hereafter as *Proceedings, Home: Medical and Sanitary*) April 1919, Numbers 190-94, p. 2; *Census of India, 1951*, Volume I, India, Part I-B, Government of India Press, New Delhi, 1953, pp. 265-68; Also, David Arnold, *Colonizing the Body: State Medicine and Epidemic Disease in the Nineteenth Century India*, Oxford University Press, New Delhi, 1993, pp. 164, 201.
3. *Proceedings, Home*, October 1876, Serial Number 8, pp. 660-61; Also, *Proceedings, Home: Medical and Sanitary*, June 1877, Serial Number 9, p. 440; *Proceedings, Home: Jails*, May 1889, Serial Number 26, pp. 45-47; *Gazetteer of Shahpur District, 1897*, Serial Number 1346, p. 14.

remained tentative till the 1890s. There were some attempts at explaining the situation in natural terms, which often cloaked prejudice and ignorance. The *Medical and Sanitary Proceedings of 1875* refer to some predisposing cause in the air causing the diseases. Cholera was supposed to have resulted from the burning of the dead as well as the clothing and articles of persons suffering from the disease whereby 'cholera poison' was disseminated through the air.⁴ The cholera epidemic at Amritsar in 1881 was believed to have been caused by 'poisonous influence' in the air produced from organic emanations from decomposing animal and vegetable matter.⁵ The Sanitary Commissioner, Punjab, attributed the outbreak of cholera in 1882 to some 'special cause and influence' in the air.⁶ The 1889 outbreak of cholera at Murree was believed to have been caused by the poisonous air generated by extreme heat, increase in humidity and low barometric pressure.⁷

The British in India took more than a decade to assimilate the German bacteriologist, Robert Koch's discovery in 1883, of comma shaped bacilli in water as an essential cause of cholera. In fact, there was a considerable difference of opinion among the British Medical Officers, which could be resolved only in 1897 when E. Metchnikoff, working at Institute Pasteur in Paris, induced cholera in himself after drinking the water containing comma bacilli. These differences of opinion had a bearing on the preventive measures recommended to be adopted. Concurring with Koch's findings, some administrators advocated improvements in the water supply, while others were inclined more towards making sanitary improvements. The view of the Punjab Sanitary Commissioner expressed in 1896 reflects this ambivalence in the scientific knowledge about the cause of cholera: 'There are of course other modes of dissemination of cholera but probably defiled drinking water is the commonest. It is not certain that a specific organism in water is the cause of cholera, though it is undoubtedly associated with it.'⁸

In the scenario of uncertainty regarding the cause and mode of spread of cholera, the International Sanitary Conference held at Constantinople in 1866 declared pilgrimage in India to be the 'most powerful of all the causes' which were conducive to the development and propagation of cholera epidemics. It made the pilgrims a dangerous class which required specific measures for their surveillance and regulation. The view of the sanitary conference was echoed even three decades later in the Census Report of 1891 which stated that, 'whatever may be its origin, its dissemination is no doubt largely due to

4. *Proceedings, Home: Medical and Sanitary*, October 1875, Serial Number 7, p. 786.

5. *Proceedings, Home: Medical and Sanitary*, August 1882, Serial Number 14, pp. 59-60.

6. *Proceedings, Home: Medical and Sanitary*, January 1882, Serial Number 14, pp. 12-13.

7. *Proceedings, Home: Medical and Sanitary*, May 1889, Serial Number 26, p. 131.

8. *Proceedings, Home: Medical and Sanitary*, July 1897, Serial Number 44, p. 609.

the immense congregation of pilgrims at certain seasons of the year, especially about the hottest time, to bathe and drink at one of the many sacred rivers or pools of the country, just about the time when the water is at its lowest. In spite of all the sanitary precautions adopted, the outbreak is still a matter of chance, and once it happens, there is no limit to its extension.⁹

In this situation of uncertainty and ambivalence regarding the causal agent of cholera during the last quarter of the nineteenth century, the British continued to lay emphasis on preventing the spread of cholera through cordons. A 'sufficient' number of men were deployed to set up a cordon around the infected area on the assumption that there was 'danger from the affected persons and their belongings'.¹⁰ The next logical step was the segregation of the infected persons during the course of an epidemic. Simultaneously, restrictions were placed on the movement of people. They were not allowed to fulfil social obligations. In 1867, marriage processions and fairs were prohibited in the Sialkot district.¹¹ Marriage feasts were prohibited again in 1874 to prevent the spread of cholera.¹² In 1882, a limit was imposed on the number of the people attending the fairs, especially at Hardwar.¹³ In 1897, all fairs were prohibited, as the British administrators came to believe that large gatherings led to insanitary conditions.¹⁴ In 1897, 1902, the Barri Latif Shah fair held annually was prohibited. The Thanesar Sun Eclipse fair too was not allowed to be held. In 1928, the Bhawarna agricultural fair and fairs at Siraj and Nikhans in Dehra *tahsil* were prohibited.¹⁵

II

The pilgrimage centres began to be viewed as the foci of infection. The administrators maintained that the principal modes of disease transmission was through reservoirs and water courses that provided water for drinking and bathing purposes. The mass bathing during the fairs and sipping of water as a part of ritual of worship and religious purification provided conditions for transmission of the disease.

9. *Census of India, 1891*, p. 62.

10. *Proceedings, Home*, November 1874, Serial Number 6, pp. 457-58. Forty-eight towns out of a hundred and fifty seven towns were placed under quarantine. These included Jalandhar, Ferozepur, Multan, Sialkot, Mian Mir, Murree, Naushera and Peshawar amongst others.

11. *Proceedings, Home*, May 1875, Serial Number 7, p. 381.

12. *Proceedings, Home*, November 1874, Serial Number 6, p. 457.

13. *Proceedings, Home: Medical and Sanitary*, November 1883, Serial Number 15, p. 282.

14. *Proceedings, Home: Medical and Sanitary*, February 1902, Serial Number 56, p. 6. Also, *Proceedings, Home: Medical and Sanitary*, September 1914, Serial Number 84, p. 142; *Proceedings, B, Home: Public Health*, 1928, Number 64, pp. 9-10.

15. *Proceedings, Home: Medical and Sanitary*, February 1902, Serial Number 56, p. 6. Also, *Proceedings, Home: Medical and Sanitary*, September 1914, Serial Number 84, p. 142; *Proceedings, B, Home: Public Health*, 1928, Number 64, pp. 9-10.

The pilgrims were viewed as the principal carriers of cholera, especially because the pilgrim centres were crowded and there was an inadequate provision for water and sanitation. The poverty of the pilgrims, the privations they suffered in travelling, their crowding together in insanitary conditions produced conditions in which cholera thrived. They left behind disease at numerous tanks and wells along the road infecting them. The pilgrims were supposed to have got infected from contaminated water and carried the infection with them on their way back, travelling in often crowded carriages and spreading the infection through contact.

SPLITS IN THE RADHA SOAMI MOVEMENT IN PUNJAB (WITH SPECIAL REFERENCE TO TARN TARAN CENTRE)

*Balwant Singh Malhi**

Everything in itself constantly generates the seeds for its division.¹ So is true about the religious movements also. The Radha Soami Movement is no exception to it. The Radha Soami Movement since it travelled to Punjab has witnessed many splits and about fourteen branches have emerged in Punjab and the nearby states.

To begin with the Radha Soami Centre, Beas was established in 1891 as a major offshoot from the Agra base and worked as more or less an independent centre since its inception. Baba Jaimal Singh along with his prominent followers like Sawan Singh and Bagga Singh visited Agra only on the annual religious gatherings (Bhandaras) held mostly on the birth and death anniversaries of Soami Shiv Dyal Singh. After the death of Baba Jaimal Singh, Sawan Singh and Bagga Singh continued the courtesy visit to some extent, but like Baba Jaimal Singh abstained from expecting or following any directions from the Agra base.

With the passage of time, Beas centre also witnessed many splits like Tarn Taran, Said Pur, Delhi and Sirsa. Again with the passage of time these centres were further splitted into sub-centres, which with passage of time succeeded in attaining independence from the parent body. Some of them even changed the traditional name of the organisation and the slogan of Radha Soami such as *Ruhani Satsang, Sat Kartar, Gur Parkar, Sacha Sauda* and *Dhan Dhan Nairankar Tera hi Asra* ('Oh God thou are great. I seek only your help'). The philosophy and tenets also changed to some extent. Splits occurred further and further and the different leaders established independent centres in their areas of influence which were also particularly their areas of origin. In this paper attention has been concentrated especially on the splits of Tarn Taran centre.

The Tarn Taran Centre²

Baba Bagga Singh, a close follower of Baba Jaimal Singh who joined army in 1882, at the age of eighteen and worked under the latter was initiated by him the next year. They worked together in the 7th Company of 24th Sikh Regiment. The initiate was allowed to initiate further the new seekers in the

*Sr. Lecturer in History, Sikh National College, Quadian.

1. Karl Marx, *The Origin of Family, Private Property and State*, p. 79.

2. For more details see the chart attached.

year of 1894. Bagga Singh had made a cave in 1890 in his native village and chosen the path of celibacy like his master. The cave was got inaugurated by his master and Bagga Singh remained the closest confidant of Baba Jaimal Singh. After coming as a reservist in the year 1896 he thought of establishing a centre for the spread of the faith at Tarn Taran by purchasing a piece of land from the mahants of Darbar Sahib (Gurdwara) Tarn Taran. Now, Tarn Taran became nucleus point for all activities of Bagga Singh and it was often visited by Baba Jaimal Singh.

During these years, another follower came into contact with Baba Jaimal Singh when the latter was on his tour of the Murrie Hills. This follower namely Sawan Singh who later on succeeded to the parent centre of Beas was felt as rival by Bagga Singh because of his high education, rich background, influential circle and the close blessings of Baba Jaimal Singh. Bagga Singh visited Beas only during the life time of Baba Jaimal Singh and abstained any future visits due to the envious attitude of Bibi Ruko (Bhua ji), a close follower of Baba Jaimal Singh. She had always favoured Sawan Singh against Bagga Singh.

The place of Tarn Taran was chosen by Bagga Singh because the Sikh faith during these years was under the evil influence and mismanagement of the Mahants and this was the period when Gurdwara Reform Movement was cropping up (1917-24)³. The Sikhs were fed up with imposition of rituals of Brahmanism on the Sikh faith and the *satsang* of Bagga Singh was able to attract a good number of true seekers of *Naam*.⁴ In due course of time the centre developed into an independent centre and further witnessed the splits in it.

After the death of Bagga Singh in 1944 differences arose among his followers on the issue of construction of a *smadh* (memorial) of their Guru. Again after the death of Deva Singh a successor of Bagga at Tarn Taran split occurred though this time due to a different reason, i.e., the contradictory statement of Deva Singh about his successor.⁵

One major reason that has led in the past and may further lead in future for the split in religious movements is the emphasis on the importance of following a living Guru. The cause has been the most potent in case of Sikhism

3. Sardar Singh Rataul, *The Khalsa* (Amritsar, 1974), p. 5.

4. Johal, Surinder Singh, *The Sikh Gurus and Their Shrines*, Delhi 1976, pp.163-164. Also see Gurmukh Singh, *The Historical Sikh Shrines*, Singh Brothers, Amritsar, 1955, p. 106.

5. Tarn Taran, 24 Km. South of Amritsar was founded by Guru Arjan Dev, the Fifth Sikh Guru (1564-1606) in the year of 1596. He had laid down his life in 1606 as the defender of Sikh religion and the *Adi Granth* which he had compiled in 1604. The Gurdwara at Tarn Taran is known as Darbar Sahib, on one side of the tank which is largest in its dimension 999 × 990 (see *Gurdwara Gazette* November, 1968, p. 75).

during the period of Ten Gurus 1469-1708.⁶ Also it made up the mind of the Tenth Sikh Guru, Guru Gobind Singh for not nominating any living Guru and its substitution by the *Adi Granth*.⁷

It is strongly believed by the Radha Soamis that only the living Guru can reveal the inner secrets of Shabad (internal sound) and can thus lead to salvation. Under the living Guru only the blessing of the word can be heard and the spiritual rights be attained. This idea further inspires the personality worship when the follower of one living Guru in the city of Ferozepur which is seated by four living Gurus at a time does not tolerate even the reference of any Guru except his own. He does not only dislike the other Guru rather abstains to have a glimpse of any of them. Consequently after the departure of one Guru, the ambitious, influential, selfish and power hungry followers claim and announce the divine current of the Guru enlightened within them. While others also made the equal claims. These claims and counter claims also caused the splits.

Baba Bagga Singh served the Tarn Tarn centre for a period of 44 years (1900-1944) and followed the footsteps of his master Baba Jaimal Singh by spending the life as a celibate⁸ and spreading the faith by initiating 1,50,000 persons into the Radha Soami faith. He left this mortal world on July 6, 1944.⁹

Deva Singh Tarn Taran (1944-1960)

Deva Singh born on September 25, 1885 at village Toot Dhayiwala, tehsil Patti, district Lahore and was brought up at village Manochahal, district Amritsar, where the family had shifted for a brighter agricultural future.¹⁰ Deva Singh was less interested in agricultural work and joined Dera Baba Bagga Singh at Tarn Taran at the age of eleven and soon he was deputed to help his Guru in the deliverance of *satsang*. After the death of Bagga Singh in 1944¹¹ Sawan Singh the leader of Beas group offered him turban on the ceremony of *Gur Gaddi* on August 3, 1944 and also a *shagan* of Rs. 125¹². Deva Singh preached for 16 years and breathed his last on December 12, 1960.¹³ During

6. Since the nomination of Bhai Lehna (Angad) as successor by Guru Nanak after setting aside his two sons and further nominations of successors by the succeeding Gurus led to the emergence of various groups known as Udasis, Meenas, Hindalyas, Niranjanias, Dhir Malias, Ram Rayyas and Nirmalas.

7. J.D. Cunningham, *History of the Sikhs*, p. 123.

8. Personal Interview with Baba Kehar Singh.

9. *Janam Sakhi Baba Bagga Singh*, Part II, p. 727.

10. Now the village Toot Dahiawala is in the district of Amritsar because in 1947 after partition the Patti tehsil which originally was a part of Lahore district was attached to Amritsar district, India and Shakargarh tehsil of Gurdaspur district was given to Pakistan in lieu of it.

11. *Janam Diwas* "Deva Singh", pp. 7-8; Rattan Singh, unpublished material lying at Tarn Taran.

12. *Janam Sakhi Buta Singh*, pp. 4-5.

13. *Ibid.*, p. 17.

this period of his Guruship he increased the landed property and established a flour mill at Tarn Taran and made use of the mechanical farming which was facilitated by the British rule in those days. To spread the faith, he established branches at Ferozepur; Panj Graian Kalan, District Faridkot; Saharanpur (UP) and Chak 9 G.B. Ganganagar (Rajasthan)¹⁴. In spite of his best efforts the number of souls initiated to the faith remained limited only to five thousand in sixteen years.

Buta Singh at Tarn Taran (December 12, 1960—April 12, 1961)

Differences arose again on the appointment of Buta Singh at Tarn Taran and led to a new split. Though Buta Singh had served his master sincerely and faithfully, some sadhus who formed an active lobby opposed Buta Singh and had been pressurising Deva Singh to form a trust on the pattern of the Radha Soami Trust formed by Sawan Singh at the Beas centre.¹⁵ As a result a society named as 'Association of Radha Soami Dera Baba Bagga Singh, Railway Road, Tarn Taran, district Amritsar' was formed in 1960 with 17 members and an executive committee of five members.¹⁶ The Association was registered one year after death of Baba Deva Singh.¹⁷ On the contrary, he nominated Buta Singh as his spiritual successor as well as to inherit all the movable and immovable property of the dera because he did not find fit the suggestion of the sadhus and thus rejected the Beas pattern of formation of a trust to run the centre.¹⁸ This contradictory declaration was a new and peculiar cause which led to dispute and the resultant split in the centre. The executive committee installed Sadhu Singh on *Guru Gaddi* in place of Buta Singh. But due to the interference and over domination by the members of the committee in day today affairs Sadhu Singh found himself unable to carry on the work and established a new centre at Ferozepur. Buta Singh also abandoned his claim and established his independent centre at Panj Graian Kalan in Faridkot district and the committee made the Tarn Taran centre leaderless for some time. Thus we find that Deva Singh, though he spread the faith efficiently had failed to avoid sowing the seeds of split by making contradictory wills regarding his succession.¹⁹

Partap Singh at Tarn Taran

Partap Singh was born on December 28, 1898 at village Talwan Chandian, Chak No. 201, district Lyallpur now in Pakistan²⁰. As a member of the family devotee of Bagga Singh he visited Tarn Taran centre regularly on monthly and

14. *Janam Sakhi Bagga Singh*, Part II, p. 797.

15. It is notable that Sawan Singh, leader of the Beas group had formed a Trust known as Radha Soami Satsang Beas in 1948, before his death.

16. Rules and Regulations of Association of Radha Soami Dera Baba Bagga Singh, Railway Road, Tarn Taran, pp. 2-3.

17. *Ibid.*, p. 11.

18. *Janam Sakhi Bagga Singh*, Part II, p. 796.

19. *Janam Sakhi Buta Singh*, MS., p. 20.

20. Information was collected after personal visit to the Dera in January 2004.

Bhandara Satsangs. After receiving initiation on December 28, 1918 he practised Surat Shabad Yoga. His casual visits to the Beas centre remained ineffective and could not bring him any fruit.

As told earlier the Tarn Taran centre had remained Guruless for sometimes i.e., April 12, 1961 to November 7, 1961 the executive committee of the Association of Radha Soamis Dera Baba Bagga Singh thought to meet S. Charan Singh the leader of the Beas centre and to request for some solution. Accordingly, S. Charan Singh picked up Partap Singh from amongst the *satsangs* of the Tarn Taran centre and installed him on Gaddi on November 8, 1961. Now the splinter group once looked at the main centre for guidance. But the close and influential disciples of the earlier two Gurus, Baba Bagga Singh and Baba Deva were still unsatisfied over the appointment of Partap Singh and started opposing the new Guru. Partap Singh least bothered about the opposition, carried on the work of spreading the faith by making material as well as spiritual contribution and initiated 12550 souls of different castes and creeds to the new faith. Partap Singh carried on the work till his death on 25th of April 1988 and was succeeded by his son Kehar Singh²¹.

Kehar Singh (1988—Continued)

Kehar Singh is son of Partap Singh, the third Guru of Dera Baba Bagga Singh, Tarn Taran and was born on December 26th, 1924 at his father's village Talwan Chandian, Chak No. 201, district Lyallpur (now in Pakistan). After partition his family had shifted to village Nag Kalan on Amritsar-Majitha Road, tehsil Majitha, district Amritsar. Kehar Singh received initiation at the hands of Baba Bagga Singh on May 18, 1943. Kehar Singh joined service as technician in Railway Workshop Putlighar, Amritsar on December 31, 1947 and thence he joined territorial army linked with his previous service upto November 1960 to again serve the previous assignment from where he retired on December 31, 1982 after serving for 35 years.²²

SPLITS IN TARN TARAN CENTRE

First Split—After Bagga Singh, 1944

In almost all the centres the splits took place on the issue of succession. But in the Tarn Taran centre, the first split took place on the issue of construction of *smadh* in the memory of Bagga Singh. The issue when discussed with Sawan Singh, leader of the Beas centre was rejected as it stood against the *Sant Mat*. The group led by Deva Singh showed consent with the suggestion of Sawan Singh, leader of Beas centre and was supported by a large number of followers including the *sangat* of Lyallpur. The second group comprising of the *sadhus* of the centre particularly Thakur Singh, Mehar Singh, Baila Singh and Gurdit Singh got some support by the *sangat* of Sialkot and Lahore and

21. *Ibid.*

22. *Janam Sakhi Bagga Singh*, Part-II, p. 732.

favoured the construction of a *smadh*. Out of this contradiction a new centre came up at Jullundhar through one of the sadhus namely Mehar Singh.

1. Mehar Singh (Lahore to Jullundhar) (1947-75)

Mehar Singh a prominent follower among the group of *sadhus* at the Tarn Taran centre after showing resentment with Deva Singh on the issue of construction of a *smadh* left the Tarn Taran Centre and established 'Dera Radha Soami Baba Bagga Singh ji Maharaj' at Havelli Gathian Raja Jang, district Lahore on the bank of upper Bari Doab canal on September 1, 1944.²³ Though making much progress by attracting a good number of followers of the parent centre he suffered a set back due to partition of India and after great hardships was able to settle initially in a mosque at Jullundhar. He founded a permanent centre in Model Town, Jullundhar and carried on touring the areas of Tarn Taran centre to deliver satsangs.²⁴

After the development of the centre he established its branches at Tarn Taran, Ludhiana and Patiala in the name of Sat Kartar. While delivering one of his discourses at Tarn Taran on March 18, 1950 he replaced the old traditional slogan of meeting and greeting among his followers.²⁵ Now onward it was to be 'Sat Kartar Gurbankar' instead of Radha Soami. But he did not touch other activities and teachings and the *Gurmantara* of the Radha Soamis. He delivered *satsangs* on the basis of Saar Bachan of Soami Shiv Dyal Singh, the founder Guru at Agra, Ghat Ramayan written by Tulsi Sahib of Hathras and the Guru of Shiv Dyal Singh, *The Adi Granth* and *Bani* of other saints as referred by the Radha Soamis of Beas.²⁶ He set up his own printing press at the main centre (Jullundhar) and published the books on Gurbani, after simplifying and interpreting it and the Ghat Ramayan (in two parts) *Sunder Bhaitan* and *Prem Rattan* in Punjabi.²⁷ He attracted a good number of followers belonging to all sections of society. The main reason of his changing the slogan of Radha Soami with Sat Kartar Gurbankar was that in the Radha Soamis particularly in the Beas group lower castes were not treated at par. So to give equal treatment to all high and low, rich and the poor, the master and the servant, the capitalist and the proletariat, the guild master and the journey man, the industrialist and the labourman, the trader and the loader, the pleader and the writer, the minister and the clerk, the senior and the junior, the officer and the sepoy, the land lord and the tiller and to carry on the work on equal basis, the new slogan was invented. His idea of worshipping the dome (*smadh*) was authenticated by followers by erecting his *smadh* in the Jullundhar centre and it is continuously being worshipped.²⁸

23. Private papers of Baila Singh, Head of Chuslewad Centre, district Amritsar.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*

2. Split after Deva Singh

Deva Singh served the Tarn Taran centre from 1944 to 1960. After this death on December 22, 1960 the split occurred again and five new centres sprang up in the neighbouring areas of Tarn Taran in Punjab. Out of these 3 were started by the close disciples of Bagga Singh and two started by the close disciples of Deva Singh. These centres were not started afresh rather the old branch centres were occupied and independence from the parent centre was declared.

(i) Sadhu Singh, Basti Balochan, Ferozepur City (1961-75)

Deva Singh had established a branch of the Tarn Taran centre at Basti Balochan, Ferozepur on February 7, 1957 by purchasing a piece of land in 1957. The land was got registered by a sale deed in two instalments. The second deed was finalised in 1959.²⁹

Sadhu Singh, Basti Balochan, Ferozepur, who was born at village Dodey Sodhian in 1911 was presented by the family to the dera of Bagga Singh at Tarn Taran centre at age of five and was brought up by Bibi Gurdevi.³⁰ In childhood he served at Chuslewad in the farm of the Guru. After initiation at the age 16 he helped his Guru in *satsang* affairs till 1944 and then his successor Deva Singh till the age 49. He was installed as Guru at Tarn Taran on January 8, 1961³¹. He tried to end the boycott of the followers of Mehar Singh of Jullundhar centre. After the resultant opposition he left the dera and wandered in the hills of Dehradun. Then he thought of occupying the Ferozepur centre at Basti Balochan and settled down there on May 16, 1961. He added more land to the Dera³², held regular *satsangs* and carried on free kitchen at the dera. He also helped Baila Singh in building Darbar Sahib at Chuslewad and before his death on September 10, 1975 appointed Teja Singh as his successor. During his 14 years he initiated 3233 persons of all walks of life.³³

Teja Singh, Basti Balochan, Ferozepur (1975—Continued)

Teja Singh was appointed successor by Sadhu Singh through a written will on May 22, 1975 and ascended the *gaddi* after nine days of his death on September 19, 1975. Teja Singh born on March 13, 1941 at Chak No. 237, Village Kurian, District Lyallpur, was brought up at Village Sangowal, tehsil Nakodar, district Jullundhar, where the family had migrated after partition.

29. Revenue Record Bahi No. 1, Vol. 534, Dastavez No. 171, pp. 367-69, dated 29.11.1957 and Bahi No. 1, Vol. 561, Dastavez No. 1802, p. 685, dated 23.11.1959.

30. Personal interview with Malik Singh, village Nawan Purba, Faridkot Road, Ferozepur and Captain Balhar Singh Sidhu, Ferozepur Cantt, Faridkot Road, Ferozepur, hereafter referred as interview with Malik Singh and Captain Balkar Singh.

31. *Janam Sakhi of Bagga Singh*, Part II, pp. 43, 44

32. Land revenue record Sub Registrar Ferozepur Tehsil, district Ferozepur (Bahi No. 1 Vol. 595, Dastavez No. 1512, 1963 and Dastavez 13, 1967 and 6060, 1974.

33. Initiation record of Dera Baba Bagga Singh, Basti Balochan, Ferozepur, Register No. 1 Men, Register No. 2 Women, from May 1965 to 1974.

Then to cultivate larger fields, the family shifted to village Nathowal, district Hissar. The distance could not decrease their attachment to the Dera Baba Bagga Singh Tarn Taran and then to Sadhu Singh where he was initiated in the year of 1966. After working in hosiery at Ludhiana for a short period he finally came to work as personal sevadar and driver of Sadhu Singh. Teja Singh founded the trust of the Dera on March 29, 1979 and also purchased land in 1981 to expand the Dera. He started initiation on March 28, 1984 and also visited the USA and UK in 1986. Like his predecessor he is leading simple life of celibacy and is devoted to regular duties of delivering satsangs. Also he has got published *Anurag Sagar* thrice in 1986, 1990 and 1994. This stands in good demand among the Radha Soamis of all centres of Punjab.³⁴

Thakur Singh, Basti Bhattian, Ferozepur (1924-1991)

This centre too is a offshoot of the Tarn Taran centre, established by a close disciple of Bagga Singh. After the death of Bagga Singh, Thakur Singh at first supported Mehar Singh in the establishment of a centre in the former's village Raja Jang Gathian the Havelli, District Lahore. He also helped him in the establishment of a centre in Model Town, Jullundhar. Though he served with utmost devotion, he started feeling humiliation with the rise of Darshan Singh, a nephew of Mehar Singh in the Dera affairs. So he thought of establishing an independent centre for which he chose Basti Bhattian, Ferozepur in the year of 1968. After serving here for 7 years he shifted to Golewal, near Faridkot. Here he carried on conducting regular satsangs, initiating the souls and spread teachings of the faith. In the year of 1979, he sold out the Dera land at Golewal and again shifted to Double Phatak Subkututgin, Lahore Road, Ferozepur in the year 1983. He established two more centres, one at Ruderpur (U.P.) in the year of 1987 and the second at Parshant Vihar in Pitam Pura, New Delhi in 1991. He also tried to spread the faith in America and Canada by his satsangs in 1991. Thakur Singh died on December 12, 1991 at Parshant Vihar centre in New Delhi.

Gurhans Singh, Icchewala Road, Ferozepur (1992—Continued)

Gurhans Singh popularly known as Swamiji, a close follower of Thakur Singh ascended the *Gaddi* in December 1992. He was born on June 1, 1960 at Nathawala in Faridkot district. His family was a follower of Mehar Singh. But he received initiation from Thakur Singh at the age of eleven and at the age of twelve he started work as *Pathi* with Thakur Singh. At the age of thirteen, he was allowed to initiate the seekers. This is an example in itself. No Guru of this sect was invested with such power at such a younger age. After the death of Thakur Singh, he ascended the gaddi at Parshant Vihar and is running all the four centres.³⁵ The Icchewal road centre was started by him in 1994. He has been visiting the USA, Canada, UK and other countries of Europe to deliver

34. Personal visit to the Dera, January 2004.

satsangs. He is trying his best to extinguish the differences with other groups. Recently two new centres, one at Toronto in Canada and the second at Highdhu, district Karnal are also coming up under his noble leadership.

Buta Singh, Panj Graian Kalan (1950—1989)

In his life time Deva Singh had established a branch at Panjgraian Kalan in Faridkot district on May 19, 1950. He visited the centre and delivered satsangs for 10 years. After his death in 1960 one of his followers, Buta Singh whom he had legally appointed his successor got hold of the centre.³⁵ After carrying on the mission for about three years, to establish his separate identity he named the Dera after the name of his master as 'Dera Radha Soami Hazur Baba Deva Singh ji Maharaj' and started a free kitchen (langar) and free homeopathic dispensary on September 19, 1963.³⁶ He developed the centre by purchasing more land for the centre³⁷ and carrying satsangs in the field areas of Punjab, Rajasthan, Haryana, Nepal and UP.³⁸ The followers of this centre treat Buta Singh the third successor of Tarn Taran centre on the basis of will made by Deva Singh. Also the followers believe in simple marriage as propagated by Deva Singh³⁹. After the death of Buta Singh on June 18, 1989 the Gur Gaddi remained in civil court due to litigation between the relatives of Buta Singh and the nominated successor Sewa Singh. After a gap of two years, Sewa Singh took charge of the Dera, the first of its kind after getting verdict from the Civil Court of Faridkot.

Sewa Singh born on April 15, 1949 and initiated into the faith in 1965 had served his Guru till death in 1989. After assumption of Gaddi he is carrying on the work. He has expanded the centre at Panj Graian Kalan by constructing a Langar Hall and opening a new branch at Sonipat.⁴⁰

Baila Singh Chuslewad (1968-1988)

Baila Singh was one among the prominent sadhus who had left the Tarn Taran centre in 1944 after the death of Bagga Singh on the issue of constructing a *Smadh* of their Guru and had joined Mehar Singh group and worked with him till 1968. He was hopeful to get the *gaddi* at Jullundhar centre but on finding his zero chances he turned to Chuslewad, district Amritsar in 1970 and constructed a *smadh* of his master Bagga Singh, now popularly known as Darbar Sahib. It had been named so to compete with the Gurdwara Durbar

35. These centres are 1. The original (though third establishment) Dera Thakur Singh at the Smadh of Bagga, near Double Phatak, Lahore Road, Ferozepur, 2. The Ruderpur Centre, U.P., 3. The Prashant Vihar Centre, New Delhi, 4. Ichhewala Road Centre, Ferozepur.

36. *Janam Sakhi Buta Singh*, MS. p. 20.

37. *Ibid.*, p. 21.

38. Revenue record Tehsil Faridkot, District Faridkot, *Bahi* No. 1, Vol. 363, Dastavez No. 1408, dated 11.7.1973.

39. Personal Diaries of Buta Singh from 1964 to 1974.

40. Matrimonial record of the centre, Register No. 1 Boys, Register No. 2 Girls, January 1, 1964-1989.

Sahib at Tarn Taran founded by the fifth Guru of the Sikhs. In addition to this he has written a *Janam Sakhi* of his great master known as '*Janam Sakhi of Baba Bagga Singh*' in two parts. After his death on October 17, 1988 all the centres began to claim the property at Chuslewad because the place had fallen leaderless. But before his death he made will in favour of the Basti Balochan, Ferozepur centre on September 16, 1987. Now the centre is being run and organised by Teja Singh of Basti Balochan, Ferozepur centre.

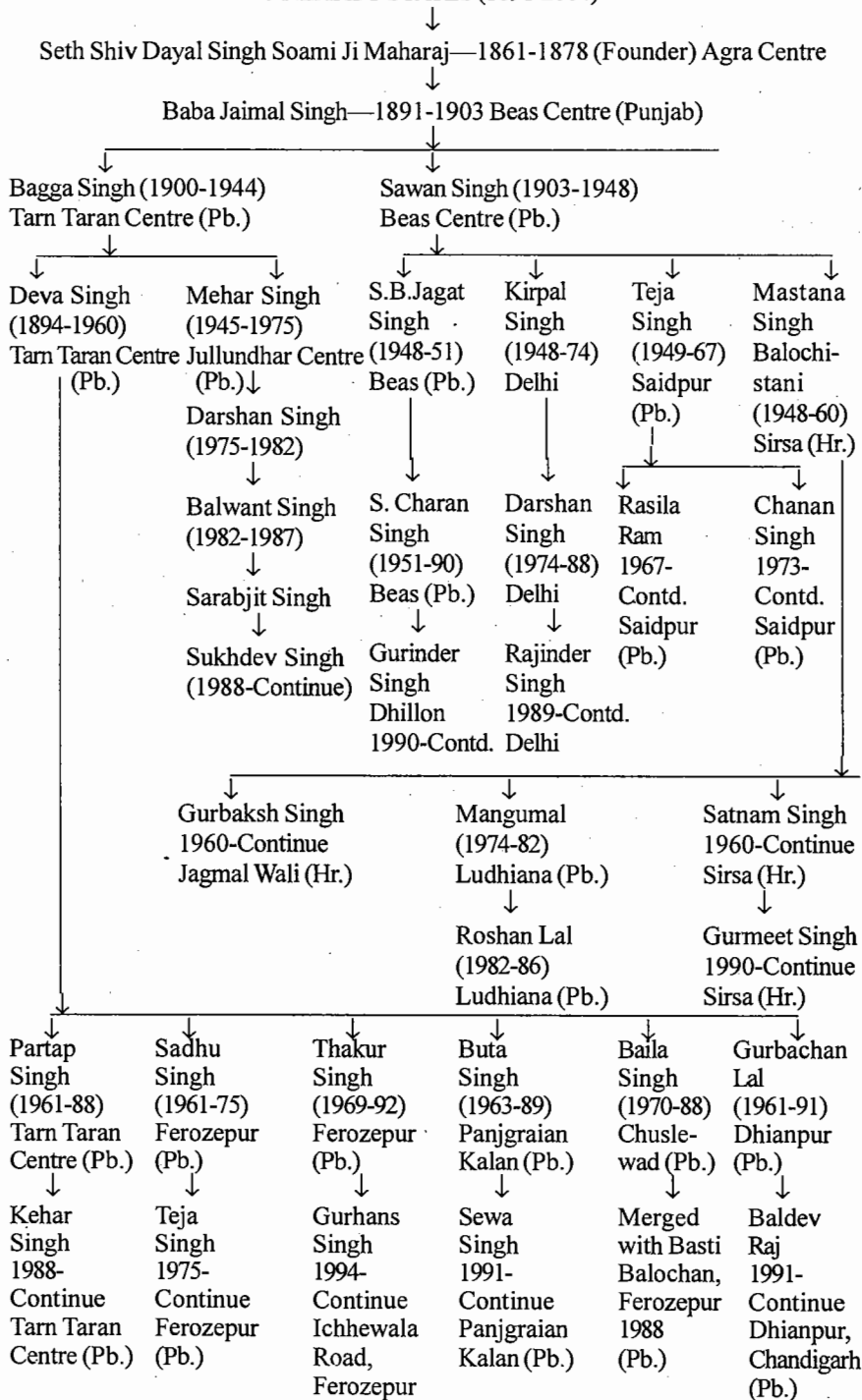
Gurbachan Lal, Dhianpur Centre (1960-81) and Baldev Raj (1981-Continued)

After the death of Deva Singh of Tarn Taran Centre, Gurbachan Lal, one of the oldest followers established his separate group at Dhianpur with an additional centre at Chandigarh. Also he toured the whole of Punjab and delivered satsangs to spread the faith. After his death on December 19, 1981 this centre also fell leaderless. His wife Kailashwati just managed the affairs. After a gap of ten years his wife succeeded in appointing his son Baldev Raj as successor of Gurbachan Lal on May 17, 1991. Baldev Raj born in 1944 and initiated by Deva Singh in 1957, is trying to carry on the work.⁴¹

To sum up we can say that the Tarn Taran Centre, twin brother of the Beas Group and a spiritual son of Baba Jaimal Singh remained unaffected by the external environment of its brothers and nephews but could not survive the internal environment of its sons. It has witnessed the maximum splits. It seems that after the death of Guru, the close circle found it as their sacred duty to establish separate groups on one pretext or the other. At times the double mindedness of the expiring Guru or his equal love for all followers or the lack of decision making or the selfishness and love for property resulted in so many splits of the centres which in the long run has weakened the faith in its work as compared with the Beas group.

41. Information collected by personal visit in the month of February, 2004.

SPLITS IN THE RADHA SOAMI MOVEMENT IN THE PUNJAB, 9 NEARBY STATES (1891-2004)



BRITISH POLICY TOWARDS POLITICAL PRISONERS OF PUNJAB IN 1942-44

*Vikram Singh**

Quit India Resolution passed by the Congress Working Committee on July 14, 1942 at Wardha and ratified by the All India Congress Committee on August 8, 1942 at Bombay was in essence Non-Violent and yet was the most powerful wide spread agitation against the British Raj. The Quit India Movement created not only the nationalistic awakening among the people, it was also a serious challenge to the British Rule. The present article is an attempt to analyse the attitude of the Government towards political prisoners in Punjab during Quit India Movement.

Following the arrest of Gandhiji and the members of Congress Working Committee and many other prominent Congress leaders in Bombay, the Punjab Government moved into action and some of the Congress members from Punjab like Lala Jagat Narain and Mian Iftikhar-Ud-Din who had attended the historic session at Bombay were arrested in obedience to the order of the Central Government. Other prominent leaders like Dev Raj Sethi, Pt. Sri Ram Sharma, Chaudhry Sahib Ram, Chaudhry Krishan Gopal Dutt, Sardar Pratap Singh, Smt. Sanno Devi, Munshi Hari Lal, Bhim Sen Sachar, Seth Sudershan, Sardar Chamman Singh, Dr Sant Ram, Baba Rur Singh, Master Kabul Singh, Ch. Kartar Singh, Lala Deshbandhu Gupta etc. were also arrested.¹ Many other innocent persons were arrested on suspicion from all over Punjab and were put in jails of Shahpur and Mianwali, considered the worst jails of the province, under various laws of prosecution and conviction or Defence of India Rules.² The arrests totalled 1432 by October, 1942. Also arrested were such men and women who had retired from political life long ago. Thus many families were deprived of their only bread-winners.³ Innumerable Congressmen were arrested under section 129 of Defence of India Rules by the police constables who were given signed blank sheets of warrant papers,⁴ without any justification. The Punjab Congress Committee, District Congress

*Lecturer, Vaish College, Bhiwani (Haryana).

1. *Punjab Legislative Assembly Debates*, November, 1943 to March 1944, Vol. XXII, p. 122.
2. *Punjab Legislative Assembly Debates*, Vol. XXI, p. 430.
3. *Home Political*, 18/10/42, First Half of Oct. 1942.
4. *The Tribune*, Sept. 5, 1943.

Committees and other organisations like Socialist Party were declared unlawful on August 10, 1942, on the advice of Central Government. The Punjab Government imposed restrictions on the publication of news and comments in connection with measures it had adopted to grapple with the dangerous move the Congress was threatening to launch. On August 13, 1942, Sir Sikandar Hyat Khan, the Premier of Punjab, attacked the Congress Party for being "cowardly". Addressing the Indian soldiers at Cairo, he observed, "I am confident that all patriotic Indians and Punjabis particularly will see to it that the brothers fighting our battles against a most formidable and unscrupulous enemy are not betrayed."⁵ In a statement in August 1942, he said that the province whose hundreds and thousands of gallant sons were fighting the enemy were wedded to a policy of giving all possible help for winning the war.⁶

The treatment meted out to the political prisoners in Punjab during the Quit India Movement was far harsher and more brutal than in other provinces.⁷ The Punjab Govt. attempted to squeeze genuine and honest idealism of Congress and its leaders. They were treated and put in the worst jails with other detainees and political convicts.⁸ Among such jails was Shahpur Jail which was notorious for being the most unhealthy jail and which lacked satisfactory arrangement for diet and medical aid.⁹ Eminent leaders like Bhim Sen Sachar, Hari Lal, Diwan Chaman Lal and Maharishi Krishan Virender and others were lodged in this jail and were treated as ordinary prisoners and were not provided with proper hygienic diet and other facilities. The conditions in other jails were no better and many political prisoners were subjected to a severe Lathi-charge resulting in injuries to more than a hundred prisoners. Even women who are by nature peace loving, were subjected to cruel treatment in the female jails of Lahore.¹⁰ For lack of proper diet many prisoners lost weight and suffered from various ailments. The official diet was not allowed to be supplemented by the prisoners even at their own cost. Some youngmen who were in excellent health at the time of arrest were physically wrecked.¹¹

The prisoners were not allowed interviews with their relatives even in cases of seriously ill prisoners, inspite of a "responsible ministry" in power in the province.¹² Correspondence between the detainees and their near and dear ones was restricted to one letter in two months in the beginning and later on

5. *Ibid.*, August 14, 1942.

6. *Ibid.*, August 6, 1942.

7. *Punjab Legislative Assembly Debates*, Vol. XXII, p. 69.

8. *Linlithgow Collection*, Glancy to Linlithgow, Dec. 30, 1942 MSS., EUR, F. No. 125/91.

9. *Punjab Legislative Assembly Debates*, Vol. XXII, p. 69.

10. *Ibid.*, p. 390.

11. *Oral History Transcript*, Bhim Sen Sachar, Acc. No. 182, NMML, New Delhi.

12. *Punjab Legislative Assembly Debates*, Vol. XXII, p. 387.

one letter in a month. The letters sent or received by the prisoners were censored. If two letters were received at the same time, the letter announcing the unpleasant news was given to the detainees.¹³ Business letters were also withheld resulting in heavy financial losses to the detainees. No prisoner could enquire about a serious illness of his nearest relatives.¹⁴

While transferring the detainees from one jail to another eminent persons like Gopi Chand Bhargava, Bhim Sen Sachar, Iftikhar-Ud-din, Diwan Chaman Lal, Seth Sudarshan, Sardar Partap Singh were handcuffed in deference of the instructions issued by the Government. Some of the respectable and eminent persons were sent to other jails in fetters and bars.¹⁵

Not only this, a strict ban was placed on reading of books and newspapers, including religious books. But later on the ban on newspapers was lifted.¹⁶ Similarly, possession of writing material like pen or paper was considered a serious crime. Amongst the political prisoners were legislators, lawyers, doctors and journalists who, the authorities apprehended, could communicate with the people outside and thereby try to control the movement. They were not allowed to possess even a fragment of paper. Those who requested for a piece of paper, and among them was Munshi Hari Lal, M.L.A., were refused any paper.¹⁷ In the same way games were also not allowed to be played by the prisoners, initially. But later a concession was made.¹⁸ Lighting too in the prison was poor and the supply of kerosene was also scarce.¹⁹ Medical facilities were not proper and treatment by private Doctors was not allowed even in the case of serious health problems.²⁰

The political prisoners were not treated at par with the political opponents in the civilized countries like Italy and Germany.²¹ Lala Jagat Narain said that he was so tortured with the light of an electric lamp of 200 watts, day and night that he could hardly sleep only for five hours during 15 nights.²²

The treatment meted out to political prisoners at this time was different because of the war conditions and the Civil Disobedience Movement turned into a rebellion with the slogan "Do or Die". The Govt. of India did not want to take chances and the Punjab Govt. had to deal with the movement on the lines laid down by the Govt. of India.²³ Interviews in the case of high Congress

13. *Ibid.*, Vol. XXI, p. 91.

14. *Ibid.*, p. 92.

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*, p. 93.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*

22. Oral History Transcript, Lala Jagat Narain, Acc. No. 373, p. 62, NMML, New Delhi.

23. *Punjab Legislative Assembly Debates*, Vol. XXI, p. 200.

leaders were not permitted for the reason that these were an admirable method of communication for political purposes except in the case of Mahatma Gandhi when he went on a fast.²⁴ The Govt. also took recourse to repression in order to terrorise the Congressmen irrespective of whether they were old or invalid.²⁵ The Punjab Governor, Glancy felt satisfied with the enforcement of repressive measures against “nefarious” activities and also because there were not serious outbreaks of lawlessness. The schools and colleges were on vacation and the Congress had not taken firm roots in the Punjab and there were dissensions within their ranks.²⁶

B.G. Glancy was happy that the Quit India Movement was not taken well by the majority of Muslims and by the Hindus in rural areas except of the urban Hindus who were largely attracted by the Congress movement but were found disinclined to give open and active support to the movement. The Muslims had no sympathy for Gandhiji, and his “non-violent outbreak of fanaticism” and they also did not want to be led into anti-Govt. demonstrations because of the “Sikandar-Baldev pact and the inclusion of a Sikh member in the Governor General’s Council and the appointment of Baldev Singh as a Minister in the Punjab”.²⁷ The Punjab, being the sword arm of India with its characteristic tradition of paternal administration, was very important to the British Government which was determined not to lose it. On the other hand, the Congress in Punjab had to depend on middle class which was no match for Unionists and British imperialists. Therefore, the Congress leaders were more subject to the ruler’s ruthlessness and suppression.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*

26. *Linlithgow Collection*, MSS., EUR, F. No. 125/91; Glancy to Linlithgow, August 21, 1942.

27. *Ibid.*

SHIFTING TRENDS IN AGRICULTURE : CULTIVATED AREA AND CROPPING PATTERN IN THE SOUTH-EAST PUNJAB (1858-1947)

Mahender Singh*

I

Colonialism** brought about a tremendous transformation in India's agricultural economy. This effort was not with a view to improving Indian agriculture, to increase production and ensure the welfare and prosperity of the Indian agriculturist, but to obtain for themselves in the form of land revenue, all surplus available in agriculture and to force the Indian agriculture to play its assigned role in the colonial economy.¹ These features manifested themselves in different ways depending on the geography, political process and economic modes in different regions. The Punjab with its ample agricultural potentialities like the fertile plains, extensive river system and hardworking peasantry, was regarded by its British conqueror as more valuable than the discovery of the richest mines.² The Punjab was endowed with abundant natural resources. The region, barring the mountainous zone, and parts of the sub- mountainous tracts, was in the main a vast level plain of alluvial origin. In composition, the soil was generally a sandy loam, which was insufficient in humus, but well supplied with essential mineral constituents.³

The annexation of the Punjab in 1849 brought two specific features together, firstly, the British reached the physical and political limits of their colonial expansion in India and secondly, the British had already pressed the rural social system to breaking point by mid- nineteenth century resulting in revenue defaults and forced sales on a large scale. This had direct bearing on

*Ph.D. Research Scholar, P.U. Chandigarh.

** Colonialism is an historically specific, class determined social formation. Its articulation is located at its different economic, ideological, political, and theoretical levels, Cited in "Conceptualizing the Problems of Punjab Peasantry in the Colonial Situation: The First Half of the 20th Century" by Sukhdev Singh Sohal, Presented in the Seminar on History, Literature and Society: Treatment of Social Problems in Punjabi Fiction During the 20th Century, *Institute of Punjab Studies*, Chandigarh, April, 19-21, 2002.

1. Bipan Chandra, et.al., *India's Struggle for Independence*. Penguin, New Delhi, 2001, p. 36. (Reprint, originally published in 1987).
2. Mantague Gore, "Remarks on the Present State of the Punjab (1849)" Reprint, *The Panjab Past and Present*, Vol. X, Part I, 1976, pp. 76-84.
3. B.S. Saini, *Social and Economic History of the Punjab, 1901-39*, Ess-Ess Publication, New Delhi, 1975, pp. 2, 5, 6, 7.

the British agrarian policy in the Punjab, where three-fourths of the population, was engaged in agriculture.⁴ British policy to increase cultivated area and land revenue led to an extensive program of canalization and colonization in the western Punjab. Canalization brought about increased production and radical changes in the crop patterns as well as the 'largest permanent migration in the province', among other things.⁵ Commercialization of agriculture was supported by a network of roads and railways, and led to a shift to 'superior' crops, intensive cultivation and increase in trade of agricultural products through a series of *mandis* set up at suitable locations.⁶ The British made a conscious efforts to support these factors, both natural and human, which contributed towards the greater mobilization of the agricultural potentialities of the province. The Punjabi peasantry, predominantly consisting of the industrious and enterprising peasant-proprietor class, also played a vital role in the development of agriculture.⁷ As a cumulative result of the new conditions of British rule and the response of the people to them, the gross cultivated area over the total area of the Punjab increased substantially from 23 percent in 1849 to 45 percent in 1901 and 53 percent in 1947.⁸ The cropping pattern shifted from traditional crops to the commercial crops like wheat, rice, cotton, sugarcane.

The south-eastern part of the Punjab province had a somewhat different experience than the province as a whole. The south-eastern districts namely Ambala, Karnal, Rohtak, Hissar, and Gurgaon were situated towards the depression of the Indo-Gangetic region and the soil is formed almost entirely of alluvium, consisting of sand clay, silt and hard calcareous concentrations which were some times as big as nuts, known as "kankars".⁹ This region was far away from the perennial rivers of the Punjab and the river Jumna's course was along the eastern boundary of this sub-region. The non-perennial river Ghaggar, which passed through the northern parts of this area, caused considerable yearly damage to agriculture. Small rivulets mostly dry except during the monsoon, caused more damage. Rainfall was low and erratic; and in the peak period, July and September, there were often yearly local and widespread floods. The soil was sandy and light in texture. Irrigation was

4. Richard G. Fox, *Lions of the Punjab : Culture in the Making*, Low Price, New Delhi, 1985, p. 19.

5. S.S. Sohal, "British Policy and Moneylenders in the Agrarian Economy of the Punjab" *J.R.H.*, VOL. IV, Amritsar, 1983, p. 124; and for some detail see K. C. Yadav, *Haryana; Itihas Evam Sanskriti*, pp. 315-318.

6. *Ibid.*, pp. 315-318.

7. Sukhwant Singh, 'Agricultural Development in the Punjab, 1849-1947' *J.R.H.*, Vol. I, Amritsar, 1980, p. 90.

8. Sukhwant Singh, "Agricultural Development in the Punjab, 1849-1947", *Journal of Regional History*, Amritsar, 1980, p. 100.

9. S.C. Bhatt (ed.), *The Encyclopaedic District Gazetteers, North Zone*, Vol. 3, Gyan House, New Delhi, 1997, p. 53.

extremely limited.¹⁰ The *barani* (dependent on rainfall) nature of the region with its concomitant low yielding inferior crops and chronic crop failures made for a subsistence economy and hand to mouth living for an overwhelming majority of cultivators. Deficient in any kind of resources, the small landowners relied mostly upon their family labour and some hired labour, to carry on with cultivation.¹¹

The south-east Punjab therefore, has a distinct geographical identity as a sub-region and was predominantly agricultural. The 'very appearance of the country, was different in this tract. Wells and trees gave place to sand and scrub, rainfall was scant and due to its poor resources the area was 'only administratively a part of Punjab'.¹²

The south-eastern areas, (later Haryana, region) had poorer natural resources than most other parts of the Punjab. The experience of the south-east Punjab would therefore, be different from that of the province as a whole. It did not benefit from the canal programme, nor were any other irrigation schemes introduced here. In fact, the British policy was largely of neglect. The south-east region of the Punjab province was seen as an area suited to the breeding of animals to meet the needs of the British military and as a recruiting ground for the army. The present paper attempts to examine the situation in the south-east Punjab in this context, with relation to cultivated areas and cropping pattern. The fluctuation in these two variables at the district levels in the south-east Punjab, as well as in the western and central Punjab districts would also be attempted in an effort to understand the development in the agriculture of this part of the Punjab province.

II

The total cultivated area of the south-eastern region fluctuated over time. From 48 lakh acres in 1867-68, it increased to 54 lakh acres by 1886-87, by the turn of the century it further increased to 65 lakh acres. By the 1940s however, a decrease to 59 lakh acres is seen.¹³ The cultivated area of the

10. Prem Chowdhry, "The Advantage of Backwardness : Colonial Policy and Agriculture in Haryana", *I.E.S.H.R.*, Sage, New Delhi, 1986, p. 264.

11. Prem Chowdhry, "Customs in a Peasant Economy; Women in a Colonial Haryana", p. 305.

12. M.L. Darling, *Wisdom and Waste in the Punjab Villages*, O.U.P., New Delhi, 1934, p. 82.

13. The exact figures were 4840244 acres in 1867-68, in 1886-87, 5414974 acres and in 1906-07, 6564889 and in 1939-40, these were 5907000 acres. Statistics taken from, *General Report on the Administration of the Punjab Territories*, for the years 1864-65, 67, 68, Punjab Printing, Lahore, 1869, XX-XXI; and K.C Yadav, *Haryana Itihas Evam Sanskriti*, pp. 313-14; and *Report on the Land Revenue Administration of the Punjab*, for the Agricultural year, 1st October 1908 to 30th September 1909; Civil and Military Gazetteer, Lahore, 1910, Statistics, I, II, III, and *Report of the Land Revenue Administration of the Punjab*, for the Agricultural year ending the 30th September 1922, Superintendent Government Printing, Punjab, 1923. Statement No. II, I-II, and *Punjab Agriculture, Facts and Figures*, Publication No. II, Controller Printing Press, Chandigarh, 1957, pp. 90-120.

south-eastern region had increased 11.8 percent by 1886-87, by 21.8 percent between 1887 and 1907, by 1.6 percent from 1907-1922 but then decreased by 11.5 percent by 1940.¹⁴ Therefore, the overall growth of the cultivated area increased of moderate form as almost 23 percent between 1867 to 1940. The area under actual harvest of major crops also constantly fluctuated. The total harvested area was decreased to 5 percent in 1907-08 from 1901-02, and then substantially increased to 90 percent in 1912-13 and again substantially decreased to 80 percent in 1940-41 and shoot up to 70 percent in 1948.¹⁵ Therefore, the total harvested area was uneven. It did not constantly increase and not constantly decrease, and it was due to failure of crops.

The overall picture becomes clearer when viewed at the district level where a disparity in the expansion of cultivated area is obvious. Each district followed a distinct path of its own with the rate of growth and even decline, varying over time. Ambala district showed a small increase in cultivated area by 1886-87 (5.8 percent) followed by major decline up to 1923 (27.49 percent) and a moderate increase of about 16 percent by 1940. The pattern in Ambala district was therefore, one of minor increase, then major decline, small decline, followed by moderate increase. It showed a maximum growth between 1923 and 1940. In the case of Hissar and Karnal, there was a increase in between 1886-87 to 1906-07 and then fell considerably, except of Hissar (+1.55 in 1923), in between 1923 to 1939-40. Gurgaon had -4.32 percent decrease in 1886-87 then some increase in 1906-07 and 1922-23 with moderate increase in 1939-40. Rohtak was the only district where the cultivated area constantly increased with moderate increase in 1922-23. (See Table).¹⁶

14. Mahender Singh, *Agriculture in the South-East Punjab, 1858-1947*, M.Phil. Dissertation, History Department, P.U., Chandigarh, 2002, p. 65.
15. Information taken from *Seasons and Crops Report, Punjab. 1903-04*, Statement No. II-C, V-IX, 1908-09, Statement No. III, I, II, 1915-16, Statement No. II, VI-VII, 1941-42, Statement No. III. IV-IX.
16. Mahender Singh, *Agriculture in the South-East Punjab, 1858-1947*, M.Phil. Dissertation, History Department, P.U., Chandigarh, 2002, p. 66.

Table
Changing Percentage of Cultivated Area, 1886-87 to 1939-40

	1886-87	1906-07	1922-23	1939-40
Ambala	5.8	-24	-3.49	16.3
Gurgaon	-4.32	5.8	4.6	17.7
Hissar	37.8	44.6	1.55	-37.11
Karnal	6.8	64.6	-3.23	-13.56
Rohtak	1.4	5.8	17.8	5.8

We see therefore, that by the 1880s Gurgaon showed a small decline, Ambala and Karnal small increase, Rohtak a minor increase and Hissar had substantial increase in cultivated area. By 1907, Ambala undergoes a major shrinkage in cultivated areas; Gurgaon and Rohtak had a small increase while Hissar and Karnal added tremendously to their cultivated lands. By 1923, Ambala and Karnal declined a bit, Gurgaon and Hissar had minor growth while Rohtak had a moderate increase. By 1940, Hissar went through a major decline, Karnal had a moderate one, Rohtak increased by a small proportion while Ambala and Gurgaon reflect a moderate increase.

Rohtak was the only district in the south-eastern region that consistently increased its cultivated area from 1886-1940. Gurgaon after an initial dip, also followed by upward trend. Hissar and Karnal however, after an early phase of substantial growth of up to 1907 began a declining trend and lost considerable cultivated areas by 1940 and more so in Hissar. Ambala began this period with an increase but had a moderate shrinkage from the late nineteenth century to about the 1920s. Almost similar situation occurred in an other period, the constantly shrinkage can be seen, except in Rohtak district, as in Hissar, Karnal, Ambala and Gurgaon had 8, 3, 31, 6 percent decrease respectively during 1890s and 1920s (See Table).¹⁷ There is thus, no clear pattern followed by the south-eastern districts where cultivated areas are concerned, each district responded to specific local conditions and to the overall situation in different ways.

When compared to other parts of the Punjab province, the expansion of cultivated areas in the south eastern parts seems rather unique. It neither followed the situation of the central Punjab nor that of western districts. The areas of the western Punjab (Shahpur, Jhang, Montgomery and Multan exhibit

17.

Table
Changing Percentage Cultivated Area in the South-Eastern Punjab

	<i>1892-93</i>	<i>1926-27</i>	<i>Percentage</i>
Hissar	2634119	2400125	-8
Rohtak	956126	1077771	12.7
Gurgaon	997072	917951	-6
Karnal	901882	809309	-3
Ambala	976808	666919	-31

Source: Compiled from the Report on the Land Revenue Administration of the Punjab for the Agricultural Year ending 1st Oct. 1894 to 30th Sep. 1895, Civil and Military Gazette, Lahore, 1896, xxv-xxx, and also the same Report of the year ending 30th Sep. 1927, Superintendent Government Printing Press, Punjab, 1928, xxvii.

an exceptional growth in cultivated areas between 1894 and 1927.¹⁸ The central Punjab districts however, showed a minor decline in cultivated areas, with the exception of Lahore that had a moderate decline. This decrease ranged from 2 to 9 percent in Ferozepur, Hoshiarpur, Amritsar, Jullunder, and Ludhiana, while it was 16 percent in Lahore.¹⁹ In an other period, the picture of the cultivated area was different and constantly increased. The Ferozepur district increased 20 percent cultivated areas in 1930-31 from 1900-01 and 68 percent increase in 1939-40.²⁰ Ludhiana showed 3.79 percent increase in 1939-40 from 1911-12.²¹ The Jullunder district had 13.5 percent more cultivated area than 1911-12²² and Hoshiarpur had highly headway in cultivated area as 22.6 percent more cultivated area than 1911-12.²³ In this period, the cultivated area increased

18.

Table

Changing Percentage Cultivated Area in the Western Punjab

	1894-95	1926-27	Percentage
Shahpur	733177	1311018	78
Jhang	547637	680402	24
Montgomery	516497	1218449	135
Multan	786415	1274702	62

Source: *Ibid.*19. **Changing Percentage Cultivated Area in the Central Punjab**

	1892-93	1926-27	Percentage
Lahore	1290151	1072981	-16
Hoshiarpur	732844	697925	-4
Ferozepur	2127600	2085936	-2
Jullunder	697527	647757	-7
Ludhiana	765202	694331	-9
Amritsar	781077	727901	-6

Source: *Ibid.*

20. *Punjab District Gazetteers, Vol. XI, Pt. B, Ferozepur District*, Statistical tables, 1935, Superintendent Government Printing Press, Punjab, 1935, II, III.
21. *Report on the Land Revenue Administration of the Punjab for the Agricultural Year ending 30th Sep., 1913*, Superintendent Government Printing Press, Punjab, 1914, II, III.
22. *Punjab Agriculture, Facts and Figures, Publication No. II*, Controller Printing Press, Chandigarh, 1957, 100-107.
23. *Report on the Land Revenue Administration of the Punjab for the Agricultural Year ending 30th Sep., 1913*, Superintendent Government Printing Press, Punjab, 1914, III, IV.

due to varied agrarian economy from time to time. The south-eastern areas show a moderate increase (Rohtak), small decline, (Hissar, Gurgaon and Karnal) and major decline (Ambala) reflecting a different pattern than the other areas.

The fluctuation in cultivated area varied from region to region and district-to-district, but the South-Western area deserves great attention due to great extension of cultivated area whereas in the other areas, it had decreased. These variations were due to geographic, demographic and political factors. The reasons behind this are as follows : Firstly, the agricultural resources were not equally utilized, either they were based on geographically, politically and strategic point of view. Secondly, the South-Western area had the maximum scope of expansion of cultivated area where cultivable land was higher than the other parts of the Punjab, consequently, canalization and colonization began worked in an extreme manner and migration of other areas. Agriculture was not prosperous in the central Punjab bar lands. The bar, a rich maiden soil covered with grass and Underwood, was generally, thinly populated by widely scattered villages of herdsmen and thieves' who generally tended their own cattle, but agricultural prosperity reached a high water-mark in a number of central Punjab districts very soon, this was due to dry climate, regular rainfall, fertile lands enriched by the flood deposits and the enterprising nature of the proprietary body. Third reason was of irrigation by wells in central districts as well as in western districts. In the districts of Gujranwala, Sialkot, Montgomery, Dera Ghazi Khan, Hoshiarpur and Jullunder had most parts of irrigation by wells, and one of the most far-reaching developments in cultivation took place in the central Punjab Chenab colony during the closing years of the century, but in the 1920s, its cultivated area somehow decreased due to uneven nature of Punjab province. Here, however, the destructive action of the '*chohs*' contributed much to the decline of cultivation on the rich lands of the many central districts. As far as concern of the south-eastern region, many contributory factors responsible for shrinking the cultivated area. The south-eastern districts presented a different picture largely because of the abundance of cultivable waste, scarcity of population, famine, drought, frequent failures of rain and insecurity of harvest. Consequently, in most of the south-eastern districts also, rural inhabitants were migrating to more secure regions like canal colonies. If such had been the fate of the zamindars of the central and south-western Punjab due to canal irrigation, their fellow brothers also faced similar difficulties in a number of south-eastern and central districts almost during the same period. Here the *reh* or saline efflorescence caused by over irrigation. In the districts of Rohtak, Delhi and Karnal, about 60 or one-tenth of the total number of canal villages were greatly affected by

the *reh*.²⁴ Malaria was a frequent phenomenon in certain parts of south-eastern and sub-montane districts where water logging widely prevailed in the countryside. Consequently, it often led to contraction of cultivation in certain villages lying along the Western Jumna Canal, in the district of Karnal, Rohtak, Ambala and Gurgaon²⁵.

III

The changes in cultivated area were accompanied by new patterns of cropping and a shift to 'commercial' crops in most parts of the Punjab province. In the south-eastern districts the crops cultivated in the 1890s were mainly jawar, barley, bajra, gram, wheat and rice. Wheat and gram were cultivated in all south eastern districts, jawar in all but Ambala district. Rice in Ambala and Karnal; Hissar and Rohtak; Barley in Ambala, Gurgaon and Karnal; Bajra in Gurgaon, Hissar and Gurgaon; Mung in Hissar; Maize in Ambala and Cotton in Rohtak district only. In 1890s, wheat was grown largely in Ambala and Karnal where it accompanied for about 20 percent of cultivation. Gram was largely produced in Karnal, Hissar, Ambala and Rohtak, 23,15,11,11 percent respectively. Bajra was the main crop in Rohtak, Hissar, and Gurgaon where it found 28, 9, 28 percent respectively. Rice was grown largely in Ambala and Karnal with 8, 13 percent respectively. Barley was in the districts of Ambala, Gurgaon, Karnal with 5,17,5 percent respectively. The same crops were cultivated in the districts in 1940s. By the 1940s, the cropping pattern in the south-eastern districts had changed. The cultivation of wheat increased in all districts except Hissar. For example, Ambala, Gurgaon, Karnal and Rohtak had 10,7,11,16 percent respectively. Bajra cultivation increased in Gurgaon, Hissar and Rohtak with 16, 68, 6 percent. Gram increased in Ambala and Gurgaon with 11, 9, but declined in Hissar, Karnal and Rohtak at 3, 7, 1 percent. Jawar cultivation decreased in all districts namely Gurgaon, Hissar, Karnal and Rohtak, 5, 3, 7, 29 percent respectively. Barley was less cultivated in Ambala and Karnal, but increased slightly in Gurgaon. Rice cultivation in Ambala by 4 percent but declined in Karnal by about 4 percent. The acreage under Mung declined in Hissar while cotton cultivation marginally increased in Rohtak. The cultivation of maize increased in Ambala district. As the table proceeds:²⁶

24. Himadri Banerjee, *Agrarian Society of the Punjab, 1849-1901*, Manohar, New Delhi, 1982, pp. 32, 45-46.

25. *Ibid.*, p. 45.

26. Mahender Singh, 'Agriculture in the South-East Punjab, 1858-1947', M.Phil. Dissertation, History Department, P.U., Chandigarh, 2002, p. 67.

<i>District</i>	<i>Crops</i>	<i>Year 1890-91</i>	<i>Year 1939-40</i>
Ambala	Rice	8.33	11.03
	Wheat	20.07	35.02
	Gram	11.37	22.76
	Maize	10.27	15.58
	Barley	5.05	1.22
Gurgaon	Wheat	0.06	8.82
	Gram	7	16.09
	Barley	17	18.79
	Bajra	28	44
	Jawar	15	9.34
Hissar	Wheat	14.37	4.53
	Bajra	9.42	77.09
	Jawar	11.14	7.9
	Mung	10.05	4.28
	Gram	15.09	5.1
Karnal	Wheat	19.4	30.18
	Rice	13.67	9.73
	Jawar	15.54	14.38
	Gram	23.56	16.07
	Barley	5.49	2.25
Rohtak	Wheat	3.49	19.31
	Gram	11.84	10.46
	Cotton	4.86	5.86
	Bajra	28.76	34.11
	Jawar	41	12.63

This change can be explained in the proportion of different crops cultivated in each district also changed over time, with the exception of Ambala. In Ambala district, the maximum production was of wheat, followed by gram maize, rice and barley in both 1890s and 1940s, though the cultivated area of each crop did not increase/ decrease at the same rate. The cultivation of bajra remained the major crop in Gurgaon with barley at 2nd place and wheat forming

the lowest proportion, at the middling level, however, gram overtook the jawar crop. In Hissar, gram overtook the bajra whereas wheat moved the second rank to fourth rank during the same period, jawar's rank was also third to second. In Karnal district, wheat's position increased while rice, barley, and jawar's rank was the same. In Rohtak district, wheat, and bajra's position increased whereas cotton and jawar's rank decreased. The overall picture had clearer view that wheat and bajra increased substantially with 40 and 90 percent respectively while all crops decreased with substantial decrease in jawar.

The crop pattern in south-eastern area gives totally different picture in this respect. This region emphasized on low value food-cum-fodder crops, with increasing acreage under fodder cultivation and an attempt to curb the limited efforts being made at substitution of fodder crops by other crops without irrigation. In most areas, there could be low value food-cum-fodder crops like bajra, jawar, gram and barley, could be cultivated.

As the time proceeds, rest of the Punjab seemed to be consistent on the major crops like Rice, Wheat and commercial crops. As Gujranwala Settlement Report²⁷ remarks;

Changes in Wheat, Bajra and Jawar

	<i>Acres</i> 1873	<i>Acres</i> 1901
Wheat	5820861	8485990
Bajra	2490078	1347076
Jawar	2002252	851196

The table proceeds that wheat increased considerably while bajra and jawar decreased, and the trade in wheat brought with its regional disparities. After the construction of the canal network the canal colonies started producing greater quantities of wheat, and subsequently cotton crops, while gram cultivation became important in the central Punjab, the relatively arid south-eastern region also grew gram and millets, but wheat was dominant in area of other than south-eastern region as table shows;

27. *Settlement Report of Gujranwala*, 1894, p. 4.

**Change in the area under wheat crop for the different regions from
1901 to 1945**

<i>Regions</i>	<i>Year 1901-1905</i>	<i>Year 1930-35</i>	<i>Year 1940-45</i>
Central Punjab	23.12	30.40	25.57
Eastern Punjab	11.14	6.29	4.91
Hill areas	2.62	2.62	2.18
North-East Punjab	15.37	13.55	10.81
Northern Punjab	12.27	11.94	9.77
Western Punjab	12.84	14.97	14.9
Canal colonies	21.08	31.83	28.18

This disparity in the cultivation clearly underlines the dominant place of canal colonies export earnings.²⁸

As the table will show factually the food-cum- fodder crops had the acreage of 60 percent the south-eastern area as compared to nearly 10 percent in south-western area and 20 percent in the central region in the early twentieth century (Table). We find that the acreage under wheat, cotton, fodder and other crops had approximately 75 percent and barley, pulses, maize, jawar, and bajra had 15 to 20 percent in the western Punjab. The central part of the province gives a somewhat like western part. It gives also special attention to gram and maize had acreaged the most area, but the acreage under jawar and bajra was more or less absent in this area.

Regional Disparities of Principal Crops in 1910-11²⁹

South-East Punjab

	<i>Wheat</i>	<i>Bar- ley</i>	<i>Rape</i>	<i>Gram</i>	<i>Oth- ers</i>	<i>Fod- der</i>	<i>Maize</i>	<i>Ja- war</i>	<i>Bajra</i>	<i>Rice</i>	<i>Cot- ton</i>	<i>Ca- ne</i>	<i>Oth- ers</i>
Hissar	4	7	4	28	8	4	—	26	6.5	—	3	—	9.5
Rohtak	8	2.5	1	34.5	7	2	—	21	14	—	6.5	2	1.5
Gurgaon	8	13	1.5	20	12	4	—	25	5	—	8	5	3
Karnal	21	2	5	26.5	4.5	6.5	5.5	5	1.5	4	6	2	.5
Ambala	26	2	1	17	9	1	10	1.5	1	7	6	2	6

28. Rupinderjit, K, Bal, 'Wheat Production and Structure of Marketing in the Punjab Under Colonial Rule (1901-47)', Chandigarh, 1997, p. 166.

29. James Douie, *Punjab, Kashmir and N.W.F.P.*; New Delhi, 1916, p. 358.

So the table remarks that wheat and bajra increased in all districts of this region, but it presents the situation of within region. If we look at the progress of the whole province, there was a decrease in these crops and commercialization of agriculture did not make an appearance either since the major crop in the south-eastern areas was 'low value' fodder crops. No major improvement can be seen in the introduction of new varieties of crops, despite experimental government farms at Hissar and Gurgaon³⁰. There was no shift to "superior crops" or intensive cultivation.

Western Punjab

	Wheat	Barley	Rape	Gram	Others	Fodder	Maize	Jawar	Bajra	Rice	Cotton	Cane	Others
Lahore	37	1	6	16	1	15	4.5	1	1	2.5	9	1	5
Shahpur	44	1	7	7	3	10	2	10	3.5	1	8	1.5	3
Jhang	47	1	2	4.5	4	10	2	2	8	1.5	5.5	—	13.5
Montgomery	41	1.5	2	13	4.5	17	3	1	—	3	5	—	7
Multan	41	1	2	4	6	13	1.5	—	8	3	9	—	8.5

Central Punjab

	Wheat	Barley	Rape	Gram	Others	Fodder	Maize	Jawar	Bajra	Rice	Cotton	Cane	Others
Hoshiarpur	33	7	1	4	4	—	21	—	—	15	.5	1	14.5
Ferozepur	28	7	4	31.5	4	8	2.5	3	6	—	—	—	6
Jullunder	33	1	—	15	7	23	10	—	—	—	3.5	3.5	4
Ludhiana	28	2	2	3	8	11	15	3	3	—	2	2	12
Amritsar	36	2	3	16	3	20	5	—	—	4.5	3	3	3.5

The nature of agriculture in the south-eastern region was rather uneven, erratic and clearly lagged behind, the overall developments in the region. It was aptly said about this

Area: "Gamble in rains". Therefore, the crop has been failed continuously in the south-eastern area, but in the rest of the Punjab, this situation was 'lesser', as the table proceeds :

30. Mahender Singh, *Agriculture in the South-East Punjab, 1858-1947*, 2002, p. 89.

A Comparative Study of Crops Failed in 1939-40.³¹

<i>Ambala Division</i>	<i>Percentage</i>	<i>Jullunder Division</i>	<i>Percentage</i>
Hissar	71	Hoshiarpur	13.1
Rohtak	47.9	Jullunder	14.2
Gurgaon	43.4	Ludhiana	14.2
Ambala	30	Amritsar	4.2
Karnal	20.7	Gurdaspur	7.4

IV

The overall picture of the cultivated area and cropping pattern in south-eastern districts is one of an uneven and lopsided development with no clear concurrence of increase in cultivated areas and cultivation in the colonial period. No uniform pattern can be identified in any of the districts. Each district follows a different path. For example, Ambala, Gurgaon, Karnal, and Hissar had decreased cultivated area at 31,6,3,8, percent respectively, except increase in Rohtak by 12 percent. Whereas in the western districts, the cultivated area increased by 78,24,135,62 percent in Shahpur, Jhang, Montgomery, and Multan respectively and in the central Punjab districts(Lahore, Ferozepur, Jullunder, Ludhiana and Amritsar) had decreased at 16,2,7,9, and 6 percent respectively. Therefore, this south-eastern region hardly showed any kind of capital investment in the production process. The investment of capital in a few cases, like digging of wells, and even limited utilization of improved seeds, etc. was restricted in the areas that could be cultivated with family labour and some hired labour. However, this kind of limited and risky experimentation was hardly possible in the case of small cultivators who were generally deficient in any kind of resources in this area.

The cropping pattern is also an essential difference from other parts of the province and there is a shift to "commercial" crops in most parts of the province. They stimulated the cultivation of certain valuable crops like wheat, cotton, and sugarcane and replaced the pre-canal staples like jawar and bajra. Central part continued to be dominant in wheat, gram and maize while the relatively arid south-eastern region continued to show predominance of low value food-cum-fodder crops like bajra, jawar, gram. Only a few limited irrigated tracts grew wheat and a few other had always shown a distinct preference for high value crops, such as sugarcane and to a vary small extent,

31. *Calculated from the, Punjab Agriculture, Facts and Figures*, Publication No. II, Controller, Printing Press, Chandigarh, 1957, 100-150.

cotton. Consequently, commercialization in this area unlike rest of the Punjab, was absent.

The different experience of the south-eastern region in colonial rule is due to geography. This had less fertile land, less rainfall, and situation was further intensified by constant drought, famine, and crop failure. It had different experience in colonial rule because of early fall of territory under the British rule i.e. in 1803. So British agrarian policy towards the region created an additional 'bias' towards the tract. Therefore, the South-Eastern parts having a distinctly 'neglected' agricultural experience during colonial rule vis-a-vis the other parts of the Punjab, and its potential was not fully utilized by the colonial state. This region was dependent only on food-cum-fodder crops as compared to the remunerative crops of the rest of the Punjab. The commercialization made not great way ahead for South-Eastern region as compared to the positive results in the rest of the Punjab. Consequently, fragmentation of holdings, financial crisis, lack of necessary agrarian reforms, absence of long term policy of agriculture, education of peasants, and lack of new scientific methods and technology, created a void in agriculture. A lack of motivation may also have added to the 'poverty' of the agrarian scene. The complex situation in the south-eastern areas needs to be studied more closely to find correlation and inter connections in the factors responsible for its lack of progress in agriculture during 1858-1947.

MASCULINITIES INFLUENCE IN ANNIE BESANT'S LIFE : AN EVALUATION

Jyoti Chandra*

The major purpose of the paper is to explore the study of masculinities. How men have directly or indirectly helped women to rise? As true to the saying, 'behind every successful man there is a woman'. Similarly, 'behind every successful woman there is a man'. In this paper I discuss masculinities influence in shaping, chiseling, carving and honing Mrs. Besant's qualities and making her a great leader of the world.

In childhood after her father's death she was very close to her grandfather, with whom she listened Irish songs and tales which strengthened her Irishness. It was due to her Irishness that she hated British and fought against them tooth and nail with her pen and voice. Her Home Rule League too was borrowed from Ireland. Due to this, she writes in her Autobiography, "three quarters of my blood and all my heart was Irish."¹ Her father, William Wood was a well read man who had deep knowledge of philosophy and that is why he had "outgrown the orthodox belief of catholic religion."² This influence reflected on Besant's unconventional attitude towards religion when she mocked the tenets of Christian faith³. She inherited her love for reading from her father, as at the age of eight she devoured books, her favourite being Milton's "*Paradise Lost*."⁴ She enjoyed being lost in fantasy. This proves her sentimental and temperamental behaviour later in life.

Having been brought up in an orthodox austere Evangelical atmosphere she was greatly drawn towards Catholicism as her romantic mind was stirred by images, symbols and rituals, which I feel attracted her later to Hinduism and Brahmanism.

In 1866 she was introduced to radical politics through a family friend, W.P. Roberts but soon in 1867 was married to a clergyman Frank Besant. She was a woman of strong determination and a "strong dominant will"⁵ who faced an uphill task of finding her identity with a mid-Victorian husband. During

*Lecturer, Arya Girls College, Ambala Cantt.

1. Annie Besant, *Annie Besant : An Autobiography* (Madras, 1939), p. 3.

2. *Ibid.*, p. 11.

3. Chandra Jyoti, *Annie Besant* (Delhi, 2k1), p. 4.

4. Annie Besant, *op. cit.*, p. 20.

5. *Ibid.*, p. 82.

these hard days both physical and mental, she found that her previously strong religious faith was leaving her. At this juncture, she was attracted and comforted by the founder of Theistic Church Rev. Charles Voysey's preachings whose message came as a "gleam of light"⁶ for her. Annie had the tendency of hero worshipping and at this juncture she idolized Voysey and spent most of her time with him at his house in Dulwich. Here she was introduced to free-thinking publisher Thomas Scott, who published her first major essay, *On the Deity of Jesus of Nazareth* in 1873. It was after this that she had a queer whim of preaching as written in her Autobiography. In the same year her marriage collapsed. Frank Besant's entry in Annie's life and his brutal reactions towards her strengthened and brittle her attitude towards life in the years to come. Life for a separated woman in conservative Victorian society was difficult and divorce worst. Her brother offered to help her provided she cut off her relations with Voysey and Thomas Scott. Since she refused to comply with him, she left him. No longer, afraid of social constraints or of being on her husband leash she boldly wrote on theist matters and developed her oratorical skills.

It was at this point that Charles Bradlaugh, the President of the National Secular Society (NSS) entered her life. A chance reading of his atheistic journal, the *National Reformer* broke a revolution within her and she became an active member in the Free Thought Society.⁷ The dynamic personality and eloquent oratory swept her off her feet as is clear from her observations "his eloquence, fire, sarcasm, pathos, passion, all in turn were bent against Christian superstition"⁸. She quickly became his most dependable and able lieutenant, writing a weekly column in his journal under the pseudonym 'Ajax', later becoming co-editor and joint proprietor of the journal. He provided her a forum to express and publish her writing thus honing her journalistic skills.

Annie's vast general knowledge and reading habits inculcated in her by her father proved to be an asset, because she graduated from a columnist to a political reporter. Today male monopoly is opening up to women but it was not so during Besant's time. Out of her so many male friends it was Charles Bradlaugh with whom her association was even lasting. She writes, "a friendship that lasted unbroken till Death severed the earthly bond, and that to me stretches through Death's gateway and links us together still."⁹ Mrs. Besant further writes that "he was my sternest as well as gentlest critic.... He saved me from the superficiality that my 'fatal facility' of speech induced his criticism of weak points, his challenges of weak arguments, his trained judgement, were of priceless service to me"¹⁰.

6. Annie Besant, *Autobiographical Sketches* (London, 1885), pp. 36, 37.

7. Annie Besant, *Annie Besant: An Autobiography*, p. 115.

8. *Ibid.*, p. 116.

9. Annie Besant, *An Autobiography* (Madras, 1893), p. 116.

10. *Ibid.*, pp. 117-118.

To a large extent Charles Bradlaugh was responsible for making Annie Besant a good orator, journalist, social worker and a political leader. As a social worker, she was a pioneer in the birth control movement. Bradlaugh and Annie formed their own Free-thought publishing company and brought out an edition of *Fruits of Philosophy* as a test case. This action was intended as a stand on the issue of free speech, as well as a defence of the public discussion of birth control. A prosecution was immediately brought against them while the sales of the edition soared up. In her speeches to the jury she stressed upon the lives of the poor and the results of large, poor families, especially immorality and overcrowding. They pointed out that birth control literature was available to the wealthy but poor could not afford to buy it, and the charges of obscenity were denied to them. The defendants were found guilty but on appeal were freed on a technicality. This trial famously known as *The Queen Vs. Charles Bradlaugh and Annie Besant* made an enormous impact on public opinion at a crucial time, when it was ready to take birth control seriously. It was an important milestone in the birth control movement. Encouraged by the response she wrote *The Law of Population*, published in 1877. By 1891, 1,75,000 copies were published in England and translated in many other languages. In her *Law of Population* she denounced celibacy and advocated early marriage on the ground that "it guards purity, softens the affection, trains the heart and preserves physical health. It teaches thoughts for others, gentleness and self-control"¹¹. But, her married life was a contradiction to this statement. Had her views on marriage altered after her sufferings of separation? May be it was the domestic harmony shared by Bradlaugh that caused her to say so. This is obvious from Bradlaugh's daughter Hypatia's work where she writes, "Annie took possession of their father and used him.... She was the most tactless person."¹² This makes it clear that there was clash in her public views on marriage and family life and her actual handling of her marital problems. This lack of coordination could be the result of her immaturity and confused thinking.

Annie and Bradlaugh with their ethical and political theories aimed at the "greatest happiness for the greatest number"¹³. Birth control was frowned upon by the Church of England on moral grounds. Embarrassment to the promoters of such scheme is the unchallenged theory that availability of contraceptives will encourage immorality. For fourteen years, Annie Besant and Bradlaugh strenuously advocated birth control. It was mainly due to Bradlaugh's popularity as a leader who took the birth control case in his stride as one fight out of the many. Bradlaugh and Annie were not blind to the dangers of the defiance of the official restrictions on the circulation of her

11. Annie Besant, *Law of Population*.

12. Bradlaugh Bonner Family Papers, *Hypatia Bradlaugh Banner's memorandum*; also in Ann Taylor, *Annie Besant : A Biography* (Oxford, 1992), p. 124.

13. Elizabeth Draper, *Birth Control in the Modern World* (London, 1965), p. 154.

book. "To me it meant the loss of pure reputation I prized, the good name I had guarded—scandal the most terrible a woman could face. I have seen misery of the poor."¹⁴ So she gave no priority to her own safety and good reputation but fought for the welfare of the poor. Gradually her name was revered by many women to whom her courage and determination brought relief. This probably was the cause of steep decline in birth rate in 1877. But by 1891 after joining Theosophical Society, she withdrew her book and began opposition to birth control. It's ironical that to have dared so much and to have achieved so fully, only to abandon all at Madame Blavatsky's bidding cannot be excused and needs probing.

She writes many instances in her Autobiography where she mentions that "my work is very largely due to his (Bradlaugh) influence, which at once stimulated and restrained"¹⁵. His "extreme courtesy to women gave his manner a peculiar charm"¹⁶. Her bent towards atheism, atheistic philosophy was all due to Bradlaugh's influence on her.

By 1881 she was drawn into the secular movement by Edward Aveling. After sometime the influence waned off from secularism towards socialism. In 1888 she organized the 'match girl' strike and also campaigned for a seat on London School Board which she won. At this time her writings and lectures were influenced by concern for social reform. Her decision to become Socialist was the first rift in her relationship with Bradlaugh. It was a political and intellectual rift not personal. Her article in the journal *Link* established by Annie and W.T. Stead on 23rd June 1888 entitled *White Slavery in London* directly led to the match girls strike played an important part in the upsurge of New Unionism. The strike was a great success as she had the backing of other Socialist, famous among them George Bernard Shaw and Herbert Burrows. This was a cherished moment for labour movement. She did commendable work in the London School Board with the help of many Socialist men. Providing free mid day meals to school children; all citizens to have right to send their children to schools built and supported by them. By 1889 her involvement with socialism was almost over as the same year she was converted to Theosophy. Judging from her writings on the subject the conversion seems to have been due to disappointment with the motives of hatred, greed and selfishness which she found in the Socialist movement and in some of the workers; her attraction to occultism; an outlet for emotions and a source of mental peace. Loneliness and other personal factor, of which may be she was not conscious, also played a significant part. For her old comrade Bradlaugh "it was his last great disappointment."¹⁷

14. Annie Besant, *Annie Besant : An Autobiography*, p. 183.

15. *Ibid.*, p. 118.

16. *Ibid.*

17. D.Tribe, *President Charles Bradlaugh MP* (1971 n.p), p. 270.

LORD LINLITHGOW, SIKANDAR HAYAT KHAN AND PUNJAB (1936-1942)

*Dharm Jit Singh**

Victor Alexander John Hope, the second Marquess of Lord Linlithgow presided over the destiny of India as its Viceroy and Governor-General for seven eventful years from 18th April, 1936 to 20th October, 1943. His tenure of office was longer and fraught with graver anxieties arising out of momentous events than that of any of his predecessors.¹ His association with Punjab dated back when he was appointed as Chairman of the Royal Commission of Agriculture in India from 1926 to 1928. In that capacity he had toured British India extensively to examine and report on the then existing conditions of agriculture and rural economy.² He was deeply impressed with the geographical features of Punjab and characteristics of the Punjabis and had quoted in 1932 :

"The Punjab is a country of great heat in summer, but of brisk invigorating days and cold nights in winter. Occasionally, indeed, as in the winter of 1926, the temperature falls to a point sufficiently low to destroy the crops. The province is the principal recruiting ground for soldiers of the Indian Army. The people are stalwart and manly, quick to anger and prone to violent deeds but are nevertheless amongst the most attractive of the races of India."³

Eulogizing the benefits of canal system in the Punjab, Lord Linlithgow wrote further :

"The Punjab contains extensive and prosperous areas irrigated by the system of canals which carry the river to tracts many of which were arid deserts half a century ago. Some of these canals are, however, of great antiquity. Firoz Shah, in 1351, cut a canal which is in existence today and the great Akbar renovated the work in 1568. Today, 13,819,000 acres of what were once barren and inhospitable desert; yield, thanks to the magic touch of water, magnificent and highly profitable crop."⁴

As a Governor-General of India, Lord Linlithgow had the pleasure of inspecting some villages in Jalandhar and Ludhiana in October 1937 where he

*Post Graduate Deptt. of History, Ramgarhia College, Phagwara.

1. *Obituaries from The Times, 1951-1960* (Reading-England, 1979), p. 447.
2. *Royal Commission on Agriculture in India, Abridged Report* (Bombay, 1928), pp. 4-31.
See also :
The Statesman, 2nd April 1926, p. 7.
3. The Marquess of Linlithgow, *The Indian Peasant* (London, 1932), p. 11.
4. *Ibid.*

had the opportunity of examining the affairs of a village cooperative society. He noted that consolidation in villages had opened out the way to many improvements such as the sinking of the wells, the use of better seed, introduction of improved methods of agriculture, the development of facilities for recreation. He paid a tribute to the pioneer work of the Co-operative Department in Punjab.⁵ He travelled to Sialkot and Rohtak as well and took the opportunity of meeting ex-military officers and ex-soldiers from the surrounding villages. Nothing gave him greater pleasure than those meetings. He was glad to find ex-military officers rendering service to the civil administration as Honorary Magistrates, Sub-Registrars, Panchayat Officers, Zaildars and the like. Linlithgow was confident that this combination of military and civil service is of the utmost value to the province.⁶ Paying a glowing tribute of respect and gratitude to the Punjabis for their outstanding services during First World War first in his speech at a Darbar in the Fort of Lahore on 23rd October, 1937, he said :

“The contribution – almost half a million men-made during the war (first World War) by the Punjab is historic; and the great name which in the war her soldiers won for themselves and for their province added luster to a tradition already eminent and long established.”

He also narrated the widely scattered theatres in which Punjabi soldiers, representing those martial traditions which were the birth right of all communities in the Province—Mohammadans, Hindus, Sikhs—served during the war. Their deeds and their records were written largely in France, in Gallipoli, in Palestine, in Egypt, in East Africa; 4,00,000 recruits left the Punjab during the critical epoch – fewer than 37,000 of them destined never to return.⁷

Lord Linlithgow came to India with a determination to hasten the implementation of the Act of 1935. Provincial Autonomy was an important part of the scheme detailed in the third part of the Act. The Congress Party resolved not to submit to this constitution or to cooperate with it, but to combat it, both inside and outside the legislatures, so as to end it.⁸ Maulana Abul Kalam Azad was put in-charge of the Parliament affairs in Punjab.⁹ All India Muslim League in its 24th session in Bombay on 11th and 12th April, 1936 proposed that “the Provincial Scheme should be worked what it worth” and a Parliamentary Board was set up to coordinate its electioneering.¹⁰ The Unionist

5. The Marquess of Linlithgow, *Speeches and Statements* (New Delhi, 1945), p. 94. Hereafter cited as Linlithgow, *Speeches and Statements*.

6. *Ibid.*, pp. 91-92.

7. *Ibid.*, pp. 91-92, 97.

8. Home Department, Govt. of India (Political Section), F. No. 4/40/36-Political, p. 36.

9. Maulana Abul Kalam Azad, *India Wins Freedom : An Autobiographical Narrative* (New York, 1960), p. 26.

10. Fortnightly Report for the first half of April 1936, Bombay, Home Department, Government of India, 1936, File No. 18/4/36-Poll.

Party in Punjab enthusiastically greeted the new reforms. The Party's leadership, earlier led by Fazl-I-Husain (died in October 1936) and later on Sir Sikandar Hayat Khan was successful in welding together the rural grouping into a strong parliamentary party. The coming provincial elections afforded it an opportunity to create an agriculturist Raj in the Punjab.¹¹ In the early months of 1937, British Indian Provinces went to the polls to elect the provincial governments, which were to take over on an autonomous basis on 1st April.¹² In the six provinces namely Central Provinces, United Provinces, Bihar, Orissa, Bombay and Madras, Congress won a sweeping majority. They were unsuccessful in the Punjab, Bengal, Sind, North West Frontier Province and Assam. The extent of Congress victories surprised Linlithgow less than some of the Provincial Governors. He had formed the view that, with the exception of the Unionist Party in the Punjab and of the Justice Party in Madras, the Congress Party was the only one worthy of the name and certainly the only one possessing an active and widespread organization in the constituencies.¹³

In the Punjab Legislative Assembly, out of 175 seats Congress won 18, Unionists 95, Muslim League 1, Ittihad-i-Millad 2, Hindu Election Board 11, Khalsa National Board 14, Independent 19, Muslim Ahrar 2, Socialist 1, Sikh Akalis 10, Congress Nationalist 1 and Parliamentary Labour Board 1.¹⁴ The election results in Punjab testified the strength of the Unionist Party. The new electorate in this province were mainly landowners and the qualifications for them was lowered while other categories of voters such as tenants, rural and municipal were a little more than a half to their strength. The Unionist Party pledged to stand by the 1901 Alienation of Land Act as a measure for the protection of the agriculturist. This party was content to rely on the landlords and Pirs traditional influence in these areas to win votes. The Pirs supported the Unionist Party rather than the Muslim League because they were less politically influenced by religious considerations. The Muslim League and the Congress faced almost insurmountable difficulties in attempting to win support in the rural areas. Muslim League propaganda committee was filled with lawyers and urban politicians instead of landlords. Agrarian reform was not on their agenda as had the Unionists. The Congress had also little support among the rural population and factional rivalries also played its part in her defeat in Punjab.¹⁵

11. Ian Talbot, *Punjab and the Raj 1849-1947* (New Delhi, 1988), pp. 100-101. Hereafter cited as Talbot, *Punjab and the Raj*.

12. John Glendevon, *The Viceroy at Bay* (London, 1971), p. 49. Hereafter cited as Glendevon, *The Viceroy at Bay*.

13. Nripendra Nath Mitra, ed., *The Indian Annual Register*, January-June 1937 (Calcutta, 1937), I, p. 168 (a). Hereafter cited as *IAR*.

See also :

Glendevon, *The Viceroy at Bay*, p. 49.

14. Home Department, Government of India, 1937, F. No. I/15/37-Public.

15. Talbot, *Punjab and the Raj*, pp. 96-111.

The constitutional crisis in Congress majority provinces cropped up when the Congress leaders refused to assume office unless an undertaking was given that the Governors would not misuse the special powers vested in them by section 93 of the India Act of 1935. Obviously no such undertaking could be given. This was an early set back for Linlithgow and the crisis was overcome subsequently with lucid exposition of constitutional position by him.¹⁶ In the non-Congress Provinces the Constitution went ahead. The Punjab, Bengal, Sind, the North West Frontier Province and Assam all equipped themselves with Governments claiming to enjoy the support of a majority of their legislatures.¹⁷ The Punjab in particular made a good start with a coalition under a most competent Chief Minister, Sir Sikandar Hayat Khan. The Unionist had a clear majority in the Punjab and in addition could rely on a number of rural Hindus and a bloc of some 15-20 Khalsa Nationalist Sikhs. Sir Sikandar Hayat Khan, who was for some years, a member of the Governor's Executive Council and had twice officiated as Governor of the Province, formed a Cabinet consisting of 3 Muslims, 2 Hindus and 1 Sikh which proved to be stable and balanced. The chief difficulty, however, expected to experience by this cabinet with its mixture of communities was that they would be reluctant to take any definite and immediate measures in cases of communal trouble, which were too frequent in Punjab.¹⁸ Linlithgow reported to the Marquess of Zetland, the Secretary of State for India that Sikandar was doing admirably in the Punjab. He was still in office when he died at the end of 1942—a record only beaten by Fazl-ul-Huq but his Ministry was far more stable and united in itself.¹⁹

On 1st April 1937, when the new Government took place in Punjab, 36 persons were subject to various restrictions imposed on them by executive orders. Eight of them were in jails under Regulation 3 of 1818. The remaining 28 were subject to less stringent restrictions under the Criminal Law Amendment Act. The new Punjab Government carried out a careful examination of all these cases and had from time to time subsequently reviewed the situation with the result that restrictions were removed or relaxed as opportunity offered. No fresh cases of imprisonment under this law occurred during the present Government's regime.²⁰ The Punjab Relief of Indebtedness Act passed by the

16. Glendevon, *The Viceroy at Bay*, p. 50.

17. *Ibid.*

18. Quarterly Survey of the Political and Constitutional Position in British India for the period ending 31st October 1937, Anderson Collection, Accession No. 3979.

19. Linlithgow to Zetland, Private & Personal, July 1st, 1937, Serial No. 38, p. 169, Linlithgow Collection in Microfilm, 1937, Accession No. 2148.

See also :

R. Coupland, *The Constitutional Problem in India : Indian Politics, 1936-1942* (Humphrey Milford, 1944), Pt. II, p. 27. Hereafter cited as Coupland, *The Constitutional Problem in India*.

20. *IAR*, 1938, II, p. 225.

old Punjab Legislative Council contained provisions for scaling down of debts through the agency of Debt Conciliation Boards. Five such boards were constituted as an experiment measure before Sikandar's Ministry assumed office. During the first year of the Provincial Autonomy their number was doubled and during 1938 steps were taken to raise the number to 29. Every district, with the exception of Simla, had a Debt Conciliation Board, and the Jhang district had two. The powers vested in the local Government by section 61 of the Civil Procedure Code were exercised for the first time by the Sikandar Ministry, and a notification was issued excepting the whole of the fodder crop of an agriculturist debtor and a certain proportion of the yield of his grain crops from attachment in execution of Civil decrees.²¹ The Punjab Alienation of Land Amending Act, sponsored by the new Government and passed by the Legislature, prevented a mortgagee or lessee of agricultural land from committing any act which might destroy and permanently injure the value of the land for purposes of agriculture, except when the owner agreed to the commission of such an act and this attested by a Revenue officer.²² Apart from these measures, Punjab Restitution of Mortgaged Lands Act, the Punjab Registration of Moneylenders Act, the Punjab Alienation of Land Third Amendment Act were also passed for the benefit of agriculture.

The Sikandar-Jinnah Pact was concluded in October 1937. Sikandar agreed to advise all the Muslim members of the Unionist Party to join the Muslim League. They would form a Punjab Muslim League Assembly Party which would be subject to rules and regulations of All India Muslim League. The Pact was not to affect the continuation of the existing Coalition Ministry which would retain its Unionist Party name.²³ Sikandar made what Lord Linlithgow called a surprising and important move. The Premier of Bengal, Fazl-ul-Huq issued a statement in similar terms to the Muslims of Bengal. The League had undoubtedly gained a significant strength and would now make rapid strides in extending its organization. Lord Linlithgow realized that the Premiers of the Punjab and Bengal had clearly had their hands forced by Jinnah into decisions which, governing as each of them was with a coalition Ministry, they must have taken with great reluctance. Communal bitterness was bound to be accentuated. There was immediate uneasiness among the Sikhs and Hindus in the Punjab over Sikandar's declaration.²⁴ It was surprising that the Muslim League was having one member in Legislature, even then Sikandar agreed to pact with him. There was no threat from the League side. Congress' poor show in the election also indicated feeble threat it was having from it though it had now started mass contact movement. After assumption of office, the

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*

23. Talbot, *Punjab and the Raj*, p. 124.

24. Glendevon, *The Viceroy at Bay*, p. 78.

Congress leaders refused to take true Muslim representatives into Cabinets and there was great bitterness amongst Muslims all over the country. Sikandar was impelled to join hands with Jinnah.²⁵ In addition to it Sikandar had sensed the danger that a section of his Muslim followers, inspired by the growing communalism, might split away to join the League and he preferred to retain his own leadership both of the Muslims and the Unionist Party by bringing its Muslim members into the League en bloc.²⁶ Jinnah was also forced to agree to this because he needed the Unionists support in All-India politics. Whatever might be the claim of the Unionist Party or the contention of the League, the fact was irrefutable that in the very pact itself, the continued existence of the Unionist Party was fully and expressly recognized. But one fact could not be ignored—that a section of the Unionist Party, namely the Muslim section thereof—owned and rendered dual allegiance—one to the Party and the other to the League. At the same time it must be perceived that the sphere of influence and authority were distributed. Sir Sikandar was to pay heed to the behest of the League in all India matters while in matters of provincial level he was to keep his own counsel and owed no allegiance to the League. It was a clear demarcation of jurisdictions or authority of the Unionist Party and the League and left no doubt whatever.²⁷

Sikandar—Baldev Singh Pact subsequently took place on 15th June 1942. The Premier promised certain concessions to the Sikh community in return for which Baldev Singh, who then entered the Ministry, undertook to support the Unionist Government in the interests of communal unity and the defence of the country. Linlithgow gave great importance to Sikandar-Baldev Singh Pact and hoped sincerely that it would pay a good dividend.²⁸ Linlithgow was well aware of the efforts which were being made in Punjab on the delicate and difficult question of communal strife, not only by the Ministry but by the leaders of the parties, and by men of standing and weight in all communities, to dissipate misunderstandings and to bring about an atmosphere to harmony and sympathy between the various great communities. Early in his speech delivered at a garden party at Lahore on Oct. 23, 1937, Linlithgow expressed hope, "It is of utmost importance to the future of the Punjab, and to the future of India, that such misunderstandings and difficulties, resulting, as they not

25. Dr S. M. Ikram, *Indian Muslims and Partition of India* (New Delhi, 1992), pp. 252-253.

26. H.V. Hodson, *The Great Divide* (London, 1969), pp. 72-73.

27. Pattabhai Sitaramayya, *History of the Indian National Congress* (1935 - 1947), V.II (Delhi, 1969), p. 533. Hereafter cited as Sitaramayya, *History of the Indian National Congress*.

28. Sir B. Glancy (Punjab) to Linlithgow, MSS. EUR, F. 125/91, Private & Personal, 13th and 24th November 1942, Serial Nos. 176 and 211; Nicholas Mansergh and E.W.R. Lumby (eds.), *The Transfer of Power, 1942-47*, Vol. III, (London, 1971), pp. 249, 297. Hereafter cited as Mansergh and Lumby (eds.), *The Transfer of Power*.

infrequently have in the past, in disturbance, in bloodshed, and in an absence of that mutual confidence which is so essential to the progress and the development of a province, should be removed without delay.²⁹

In Punjab and Bengal the services had happier relations with their ministerial Chiefs than in the Congress governed Provinces. Ministers in these two provinces were not afraid to use their powers, nor reluctant to defend the administrative officers and police in the execution of their duty against the charges of anti-Government politicians. Even at the worst periods of communal tension Ministers got little support from the press or from the more vocal elements of public opinion; but most of them were ready to admit how much they had been assisted in the field of law and order at large by the advice they obtained from the senior officers of the I.C.S. and the Indian Police and by loyalty and efficiency of those Secretary of State's services as a whole.³⁰ Sir Herbert Emerson, the then Governor of the Punjab reported to Linlithgow in April 1938 that in the Punjab the situation had been made easier than it would otherwise had been by the very friendly relations existing between the Government as a whole and its officers, and individual Ministers and those serving under them. In particular the Premier was very popular indeed with the Services, amongst whom there was no uneasiness regarding amenities and prospects.³¹ The relations between the Punjab Governor and Premier Sir Sikandar Hayat Khan were cordial to such an extent that though the Premier absented himself on a private business for as many as six months, the Governor appointed no substitute even in any acting capacity. The Premier also acknowledged the merit of the Governor's mature guidance in day-to-day problems.³² The Ministers of the Punjab hosted a dinner in honour of Linlithgow at Lahore on 25th October 1937. He listened with utmost satisfaction of high appreciation being accorded to its Governor Sir Herbert Emerson for his services rendered to the Punjab. Linlithgow valued very greatly this fresh proof of the excellent relations between the Governor and the Ministers.³³

The constitutional experiment of Provincial Autonomy in the Congress governed British Indian Provinces came to an abrupt end when all the Congress Ministries resigned in October and November 1939 at the direction of Congress Parliamentary Sub Committee on the failure of the British Government to satisfy it on the issue of war and peace aims, with special reference to India's independence. Lord Linlithgow paid a tribute in his statement of October 17, 1939 to the manner in which Congress governed Provinces conducted their

29. Linlithgow, *Speeches and Statements*, p. 96.

30. Coupland, *The Constitutional Problem in India*, p. 81.

31. Linlithgow to Zetland, 13th April 1938, Private and Personal, 4th Enclosure to Serial No. 20, p. 263, Linlithgow Collection in Microfilm, January-June 1938, Accession No. 2149.

32. Coupland, *The Constitutional Problem in India*, p. 81.

33. Linlithgow, *Speeches and Statements*, p. 101.

affairs under the Act of 1935.³⁴ Even after the resignation of the Congress Ministries, the Muslim Ministries in Punjab, Bengal and Sind remained intact and carried on their duties.³⁵ Democratic system in these provinces worked almost uninterrupted.³⁶ Sikandar and the Premiers of these provinces however were feeling uneasy and little inclined to resent in connection with the bouquets which had been thrown from time to time to the Premiers of the Congress governed Provinces. Zetland was ready to praise Punjab Government but was feeling considerable difficulty in regard to Bengal where the big landholders were viewing with considerable apprehension activities of Bengal Government, namely, their tenancy legislation.³⁷

Lord Linlithgow was fired with the ambition to inaugurate the Federation and to be the first Viceroy of Federal India. His work as Chairman of the Joint Select Committee on the India Bill made him deeply committed to it.³⁸ He reported to the Secretary of State in June 1936 that Federation had a few enthusiastic friends. The Princes for the most part "regard it as inevitable but do not welcome it"; "Congress hate and want to kill it"; "Muslim League declare it fundamentally bad, most reactionary, retrograde, injurious and fatal to the vital interest of British India and totally unacceptable", and "Provinces develop a degree of local patriotism."³⁹ Linlithgow took some practical steps to translate the proposal of Federation into reality and every effort was made to hasten the process and to remove the misgivings of the Congress, League and the Princes in this regard. Muslim League in its 25th Session at Lucknow in the second half of 1937 held that by joining Federation, they would be strengthening the hands of Hindus.⁴⁰ In this session, Sikandar Hayat Khan, Premier of Punjab put forward his case for his alternative scheme of Federation under which the country would themselves constituted small federations, which would be given even greater powers than the Provinces already possessed and which would be unified at the Centre through the agency of comparatively small body of some kind or other.⁴¹ This scheme for a federation of zones or regions in place of a Federation of the Princes of the States seemed to Lord

34. Coupland, *The Constitutional Problem in India*, p. 157.

35. Linlithgow to Haig, 1st December 1939, Secret, Telegram, p. 12, Haig Papers in Microfilms, Accession No. 2068.

36. Linlithgow to Zetland, 1st July 1937, Private and Personal, Serial No. 38, p. 169, Linlithgow Collection in Microfilm, 1937, Accession No. 2148.

37. Zetland to Brabourne (Acting Viceroy), Private, 12th July 1938, Serial No. Nil, p. 15, Zetland Collection in Microfilm, Accession No. 1969.

38. V.P. Menon, *The Story of the Integration of the Indian States* (Bombay, 1956), p. 35.

39. Linlithgow to Zetland, 15th June 1936, Private and Personal, Serial No. 10, p. 75, Linlithgow Collection in Microfilm, 1936, Accession No. 2147.

40. *IAR*, 1937, II, 408.

41. Zetland to Linlithgow, 14th March 1939, Private, p. 65, Zetland Collection in Microfilm, Accession No. 1969.

Zetland to amount to a Federation of Federation and too complicated to stand much chance of working in practice.⁴² Lord Linlithgow perceived that this scheme was unlikely to stand the test of close examination. Eventually it was found that the scheme was nowhere taken seriously except by that section of Muslim opinion which was trying to take cover behind it.⁴³ Feroz Khan Noon, the Indian High Commissioner in London, was a Muslim from the Punjab. He delivered an important speech to the 1900 club (which was mainly composed of right-wing conservatives and diehards) on 3rd May 1938. He surprised them by saying that it would be dangerous for the British Government now to put Federation in the melting pot as India would blame Britain for vacillating and would claim that Federation was never intended to work. The best policy was the Viceroy's policy of begging India to accept Federation. If India failed to respond, it would be plain that it was not the Viceroy's fault. His speech naturally encouraged Linlithgow. Some weeks later he received further encouragement from the Governor of the Punjab. Craik informed him that Sikandar's secretary had stated that the Muslims would accept Federation if it were imposed.⁴⁴

Three weeks before his leave started (the leave started from 21st June 1938) Linlithgow saw Sikandar. He did not find the Punjab Premier constructive. Sikandar pleaded for postponement of Federation on the grounds that a Congress majority at the Centre would result from an early implementation and would immediately attack the reservation of defence and external affairs. This would undermine the privileged position which the Punjab enjoyed on army recruitment. He repeated his proposal of the partitioning of India into six or seven regional groups (the proposal which he had put forward in the Muslim League's 25th Session of Lucknow in 1937). On the top of this, he wanted a complicated system of central representation designed to prevent a Hindu majority in the All India Legislature.⁴⁵ Meanwhile Churchill warned: "I should be ready to take on my shoulders the responsibility of persuading them (the Princes) to stand out of it."⁴⁶ He was as good as his word. It is pressure upon the Maharajas of Patiala and Dholpur which dissuaded them from acceding to the federation.⁴⁷ With the outbreak of second World War on 3rd September 1939, the situation was radically changed, and the Empire needed the help of the Rulers and British India in men, money and material. The question of war effort became more important than the question of Federation. Linlithgow

42. Zetland to Linlithgow, 17th July 1939, Private, p. 177; Zetland Collection in Microfilm, Accession No. 1969.

43. Linlithgow to Zetland, 10th August 1939, Private, Serial No. 6, p. 55, Linlithgow Collection in Microfilm, 1939, Accession No. 2152.

44. Glendevon, *The Viceroy at Bay*, p. 128.

45. *Ibid.*, p. 99.

46. *Ibid.*, p. 20.

47. Gowher Rizvi, *Linlithgow and India* (London, 1978), p. 85.

telegraphically consulted the Secretary of State that further steps towards Federation, must now be postponed for the duration of War.⁴⁸ The entire federal process was suspended with Lord Linlithgow's announcement in this regard on 11th September 1939 in the Legislative Assembly.⁴⁹

With the commencement of war on 3rd September 1939, Lord Linlithgow declared India a belligerent country and had appealed for India's sympathy and support in the Empire's war effort. He conducted meetings with Gandhi and Jinnah who put certain conditions before committing their respective parties for the war effort. Sikandar Hayat Khan and Fazl-ul-Huq, the respective Premiers of Punjab and Bengal, remained independent of the League and publicly announced that the man-power and resources of their respective Provinces would be placed unhesitatingly at the disposal of Great Britain and allies.⁵⁰ Before the interview with Jinnah on 4th September 1939, Linlithgow received a message from Sikandar, who asked that nothing should be done to inflate Jinnah or make him more difficult to deal with. Sikandar also repeated what he had already said in public, that the Punjab and Bengal were wholly behind the Government in the prosecution of the war whatever Jinnah and his friends might say. In the course of his meeting with Linlithgow, Jinnah regretted that Sikandar had rushed in front of his colleagues in the Muslim League to pledge cooperation. He added that he had no feelings against Sikandar, but Sikandar alone could not deliver the goods.⁵¹ Punjab responded magnificently in this hour of crisis. Lord Linlithgow paid a visit to Rawalpindi to see the various forms of military activity and held a large Darbar of old soldiers. The Rawalpindi Division had a really remarkable military record and seemed to Linlithgow to have produced the most astonishing number of recruits. He was very anxious to take this opportunity to give a public commendation to the war effort of the Punjab as exemplified by the good work at Rawalpindi.⁵²

On the Muslim side, Jinnah's control was tightening fast. In early March 1940, he recommended Pakistan to a meeting of students at Lahore and was given an ovation. This was Sikandar's home ground. The Punjab Premier was in a immensely difficult position. The integrity of the Province depended upon his holding together the coalition of Muslims, Hindus and Sikhs. This in its turn meant that he could not accept Jinnah's Pakistan. On 11th March Sikandar made a speech of great courage in the Punjab Assembly. Neither of the major communities, he said, should seek to dominate the other. Muslims should accept the Hindu majority in seven or eight provinces and Hindus accept the

48. Linlithgow to Zetland, 5th September 1939, Private and Personal, Serial No. 10, p. 92, Linlithgow Collection in Microfilm, 1939, Accession No. 2152.

49. *IAR*, 1939, II, p. 24.

50. V.P. Menon, *The Transfer of Power in India* (Bombay, 1957), p. 59.

51. Glendevon, *The Viceroy at Bay*, p. 137.

52. Linlithgow to Amery, MSS. EUR. F. 125/11, Private and Personal, 17th October 1942, Serial No. 103; Mansergh and Lumby, eds., *The Transfer of Power*, p. 135.

Muslims majority in the others. If Pakistan meant Muslim Raj in the Punjab, he would have nothing to do with it; he wanted a free Punjab in which all communities would share self-government. Linlithgow noted that this brave speech marked openly the growing rupture between Sikandar and Jinnah. It was Jinnah who was playing from strength to strength and the ring was closing round Sikandar. Even the Sikhs, fearful of the prospect of Pakistan, were now talking of a State of their own.⁵³ The Muslim League met at Lahore on 24th March 1940 and a resolution was passed unanimously advocating the partition of India as a solution to the Hindu-Muslim problem. The Governor of the Punjab (Craik) believed as a result that only an exceptionally courageous Muslim leader would now openly oppose or criticize this decision. If Sikandar were to make an attempt it would mean a split in the League and possibly serious dissension among his own supporters in the Punjab. He was unlikely to take the risk. The Governor saw the League's resolution as a very effective riposte to Congress as it torpedoed the Congress claim to speak for India. He doubted, however, whether the responsible Muslim leaders meant it as a seriously constructive proposal. He knew that Sikandar had tried to secure that the resolution should provide for at least some form of Central Government. The Governor added, with accurate foresight, that although he thought the Muslim would accept something less than partition at present, support for partition would grow as the interval lengthened without a concrete alternative being put forward.⁵⁴ Linlithgow was disposed to regard Jinnah's partition scheme as very largely in the nature of bargaining.⁵⁵ All home, Zetland doubted whether Muslim League's partition sketch had been properly thought out.⁵⁶

When the Draft Declaration was being primed in London by the India Committee of Cabinet in February 1942. It incorporated a clause that "any province that would not wish to the new constitution could stand out."⁵⁷ Lord Linlithgow, strongly objected to this 'provincial option' clause which while adequately meeting the case of the Muslims in Provinces where they were in

53. Glendevon, *The Viceroy at Bay*, p. 198.

54. *Ibid.*, pp. 166-167.

See also :

Resolution adopted by the All India Muslim League at Lahore on 24th March 1940, vide *Command Paper of 1940*, No. 6191, pp. 7-8.

55. Viceroy to Secretary of State, 6th April 1940, Telegram XX, Immediate, Serial No. 121, pp. 85-86, Linlithgow Collection in Microfilm, 1940, Accession No. 2162.

56. Zetland to Linlithgow, 5th April 1940, Private, Serial No. 14, p. 96, Linlithgow Collection in Microfilm, Accession No. 2153.

57. Secretary of State to Viceroy, 28th February 1942, Telegram U., Serial No. 116, pp. 50-50a, Linlithgow Collection in Microfilm, 1942, Accession No. 2165.

See also :

Secretary of State to Viceroy, 28th February 1942, Telegram XX, Private and Personal, Serial No. 105a, p. 50a, Linlithgow Collection in Microfilm, 1942, Accession No. 2165.

majority, would adversely affect the provinces where communal feeling was bitter such as in Punjab. Its effect would be particularly bad in the Punjab. The Commander-in-Chief also observed that local option would be interpreted, as acceptance of Pakistan and effect would be particularly bad in Punjab. He remarked that general effect of contemplated announcement on fighting services would be disastrous. In the result minds would be deflected from the task of fighting the enemy and recruiting would be imperilled. The Viceroy cabled the Prime Minister to omit 'local option' clause since many of their best fighting men came from minority communities (such as Sikhs).⁵⁸ The Governor of the Punjab came up with criticism on the same lines as that of the Commander-in-Chief.⁵⁹ India Committee of Cabinet, however, did not alter its decision. Finally Cripps Mission proposals bearing the reflection of vicious seeds of partition were rejected by the Sikhs because they would 'resist by all possible means the separation of the Punjab.'⁶⁰

Sikandar Hayat Khan floated his scheme in November 1942 for possible dismemberment of the Punjab Province. The main object of his exposition was to point out the practical difficulties that lay in the way of partition. This scheme could not become popular with the Muslims and it was intensely disliked by the Hindus. S.D. Glancy (Governor of Punjab) reported Linlithgow that Sikh leaders had been professing to take the idea seriously and some of them were attempting to negotiate with Jinnah, intention being apparently to see whether they could get more out of Jinnah or Sikandar. He added that he did not think that responsible reasonably-minded Sikhs had any serious desire to see the Province dismembered as long as they are likely to be given a fair deal.⁶¹ The Sikhs were feeling injured and bewildered. Master Tara Singh in 1942 freely criticized both Jinnah and Sikandar. Giani Kartar Singh appeared to be still groping for some means to satisfy the separatist ambitions of his community. In a speech at Nankana he was bold to say that the Sikhs should work for the unity of India as a whole but should aim at an appropriate partition of the Punjab. One of the suggestions was that this partition should be based not on population but on landed interests as this would lead to results more favourable to Sikhs. The Muslims were shouting for Pakistan. The general atmosphere was more uneasy than it was earlier and it looked as if the cleavage would grow more pronounced.⁶² Jinnah made a tour of the Punjab in November

58. Viceroy to Secretary of State, 2nd & 6th March 1942, Telegram XX, Most Immediate, Serial Nos. 82a, 85d & 85e, pp. 48k, 50-52, Linlithgow Collection in Microfilm, 1942, Accession No. 2165.

59. Glendevon, *The Viceroy at Bay*, p. 224.

60. Hodson, *The Great Divide*, p. 98.

61. Sir B. Glancy (Punjab) to Linlithgow, MSS. EUR. F. 125/91, Private & Personal, 13th November 1942, Serial No. 176; Mansergh & Lumby (eds.), *The Transfer of Power*, pp. 248-249.

62. Sir B. Glancy to Linlithgow, MSS. EUR. F. 125/91, Private & Personal, 28th November 1942, Serial No. 228, Mansergh & Lumby, eds. *Transfer of Power*, pp. 319-320.

1942. Glancy reported Linlithgow that it was throughout a success for the Qaid-i-Azam but it had certainly not tended to improve communal relations. At Jalandhar, Jinnah made a pointed attack on the author of a certain new formula devised for the solution of India's difficulties; he was obviously referring to Sikandar's partition scheme', though he did not mention the Premier by name.⁶³

During Quit India August upheaval of 1942, Linlithgow reported to the Secretary of State that the Punjab was hardly affected at all.⁶⁴ The Punjab Governor assessed in November that active support of Congress appeared to be on the decline, though there were minor demonstrations on the part of the students and others from time to time. The Sikh community as a whole continued to abstain from any participation in the Congress crusade. There was no doubt that the 'Sikandar-Baldev Singh Pact' had been a powerful factor for good and that it had exercised a distinctively pacifying effect on the Sikh community.⁶⁵

Sikandar Hayat Khan (Punjab Premier) had a really remarkable record of his achievements. His services both to the Punjab and India were very great indeed. He had with great skill for a number of years kept together a delicate political mosaic. Linlithgow paying tribute to him after his sad demise wrote to the Secretary of State on 28th December 1942, "He was well known to be non-communal in temper and outlook."⁶⁶

63. *Ibid.*

64. Glendevon, *The Viceroy at Bay*, p. 249.

65. Sir B. Glancy (Punjab) to Linlithgow, MSS. EUR. F. 125/91, Private & Personal, 13th November 1942, Serial No. 176, Mansergh & Lumby, eds., *The Transfer of Power*, p. 248.

66. Linlithgow to Amery, MSS. EUR. F. 125/11, Personal, 28th December 1942, Serial No. 299, Mansergh & Lumby, eds., *The Transfer of Power*, p. 431.

GOSWAMI GANESH DUTT AND THE SANATAN DHARM MOVEMENT

*Sheena Pall**

By the beginning of the twentieth century, the Sanatan Dharm Movement emerged as a representative of traditionalist Punjabi Hindus in the Punjab as against the relatively radical programme of the Arya Samaj for cultural adjustment in a colonial situation. According to the well-known *Dictionary of Hinduism* by Benjamin Walker, Sanatan Dharm, signifies sacred and eternal right action so regarded since immemorial antiquity.¹ Thus, the content or meaning of Sanatan Dharm have actually been evolving and expanding over time.

The Sanatanists acquired a somewhat distinctive identity in juxtaposition with the Arya Samaj. Numerically, they held a dominant position among the Hindus, and comparatively represented an orthodox position. However, they could not remain untouched by the winds of change. Their initial response gradually evolved as a programme of reconstruction in the social and religious spheres to suit the new social needs in the environment created by British rule. Eventually, the changing political attitude of the government in favour of the Muslims in the early twentieth century added a political dimension to the changing social consciousness of the middle class Punjabi Hindus. As numbers became a bargaining tool for economic and political gains, they tried to forge a new Hindu identity, cutting across castes, and intra-Hindu ideologies, and extending to the regions beyond the Punjab.

In the last quarter of the nineteenth century, the ideology of the Sanatan Dharm Movement in the Punjab is reflected in the writings and activities of its earliest protagonist, Pandit Shraddha Ram Phillauri (1837-1881). He was followed by Pandit Din Dayalu Sharma (1863-1937) who expanded the ideological sphere and provided organizational form to the movement in the form mainly of the Bharat Dharma Mahamandala (1887). Goswami Ganesh Dutt was responsible mainly for its institutional expansion with some ideological adjustment.

II

Goswami Ganesh Dutt (1889-1959) is the most prominent exponent of

*Lecturer, Department of Correspondence Studies, Panjab University, Chandigarh.

1. Benjamin Walker, *The Hindu World : An Encyclopaedic Survey of Hinduism*, Vol. I, New York, 1968, pp. 345-46.

the Sanatan Dharm Movement in the twentieth century Punjab. He worked extensively in the field of socio-religious reform, keeping away from active politics. After assuming the post of General Secretary of the Sanatan Dharm Pratinidhi Sabha, Punjab in 1923, Ganesh Dutt revived it and turned it into the premier organization for the promotion of Sanatan Dharm in the Punjab. This paper intends to focus on Goswami Ganesh Dutt's life and social attitudes towards caste system, untouchables and women, which have so far not received scholarly attention.

Goswami Ganesh Dutt was born in October 1889 in the town of Chiniot, which was a sub-division in the district of Jhang in Punjab. His ancestors had moved with their family from Gujranwala district to Chiniot as they had established marital relations with the family of Satguru Narayandas of Chiniot, and it was the 'need of the hour'. Quoting *Manu*, he says, Gods dwell where women are educated and cultured. Ganesh Dutt eulogizes the position of a woman as mother and adds that if she is illiterate, the forth coming society would be weak and deprived of all hope. His ideals for an educated Hindu woman were Gargi, Lopamudra, Sita and Savitri.²

To sum up, Goswami Ganesh Dutt's commitment to Sanatan Dharm was life long. His theatre of activity was the Punjab, Sindh, Balochistan, Delhi and United Provinces. He was perhaps the first leader of the Sanatan Dharm Movement to step out of the bounds of traditional religious conventions in response to the changing socio-political environment. His efforts however, did not pose a radical challenge to the established religious norms and social organization. Ganesh Dutt's social concerns and attitudes at times reinforced and at others differed from those of his predecessor, Pandit Din Dayalu Sharma.

Almost a generation ago, Din Dayalu Sharma upheld the traditional ideals of *varna-ashrama dharma* and the *ashrams* and attempted to broaden the social base of the Hindu community by inviting the Shudras to the conference of the Bharat Dharma Mahamandala. He opposed widow remarriage and held the view that the education of women should be such that enabled her to properly perform her duties within the parameters of her household. Ganesh Dutt also upheld the sanctity of the *varna-ashrama dharma*, and the Brahmans in dominant position. He regarded the *vanaprastha* stage of the *ashram* system as most pertinent for a man to attain salvation as well as to serve religion and country. In the changing context of the Depressed Classes Movements in India in the 1920s and 1930s Ganesh Dutt was committed to improve the position of untouchables by means of the *prayschit*, but he made no effort to change their status in relation to the caste hierarchy. Several kinds of institutions were opened for them, but they were kept separate and at a distance from the caste Hindus. It is relevant to point out that Ganesh Dutt attributed flexibility

2. Bhagwati Prasad Madhan (ed.), *Goswami Ganesh Dutt Smriti Granth*, New Delhi, 1969, pp. 375-76.

to the Shastras by implying that they could be reinterpreted to suit the changed and difficult times. He took personal interest in promoting the cause of female education but focused only on religious education. In tune with Din Dayalu, Ganesh Dutt opposed widow remarriage and any effort to introduce legislation that threatened to dislodge the established patriarchal arrangements regarding marriage, divorce and inheritance.

In the first quarter of the twentieth century, the Sanatanists and the Arya Samajists shared the common environment of a colonial government favouring Muslims and viewing the middle class Hindus with suspicion. They came together in the political arena to boost the numerical strength of the Hindu community. However, a clear difference was evident in their social attitudes and programmes. The Arya Samaj rejected the dominant position of the Brahmans, systematized and utilized *shuddhi* for the upliftment of the untouchables, adopted marriage rituals according to the *Sanskar Vidhi* which dispensed with the traditional priests, and promoted widow remarriage and education for women.³ Ganesh Dutt, on the other hand, not only placed the Brahmans in a pre-eminent position in the *varna-ashrama* order, but also cherished their role as priests and *sadhus*. He laid stress on the use of traditional marriage rituals and rejection of widow remarriage. Like the Arya samaj, Ganesh Dutt worked for the uplift of untouchables and promotion of education for women, but unlike the Aryas he was not prepared to at least notionally permit the Antyajas to interdining and intermarriage. Nor was he in favour of higher or English education for women. In short, Goswamy Ganesh Dutt's writings and activities reflect the dilemmas of the high caste Hindus who were steeped in tradition, but historically placed in a modernizing socio-political context.

3. See also : Kenneth W. Jones, *Arya Dharm : Hindu Consciousness in 19th century Panjab*, California, 1976, pp. 67-93.

DIWAN CHAMAN LAL (1892-1973):
HIS LIFE AND WORK
(SUMMARY)

*Krishan Lal Sachdeva**

On the basis of a long interview of 113 pages and his papers preserved in the Nehru Memorial Museum and Library, New Delhi, an attempt has been made in this paper to give an account of the life and activities of this person, who was born in Bhera in West Punjab in 1892. After obtaining Bar-at-Law degree from London, he came back to Punjab but was not allowed to practise by the Lahore High Court owing to his nationalist leanings. He became Assistant Editor of *Bombay Chronicle*. He served the Central Legislative Assembly; Punjab Assembly; Constituent Assembly and Rajya Sabha from 1923 to 1968 with a short break of five years.

He was one of the founder members of All India Trade Union Congress and represented India at a number of International Labour Conferences. He worked as an Ambassador to Turkey and Latin America. From his writings we get some information about the miserable plight of the peasants of Punjab in pre-independence days. We also get a good amount of information about the Partition of Punjab in 1947. He also made some efforts for the rehabilitation of the refugees. His papers also throw light on topics which cover whole of India like accession of Kashmir and the internal and external policies of Independent India.

*Jalandhar.

HISTORY OF NORTHERN INDIAN MOTION PICTURES ASSOCIATION OF JALANDHAR SINCE 1947

(SUMMARY)

*Kunal Mehta**

In this article an account is given of the Aims & Objectives and working of Northern Indian Motion Pictures Association whose Head Quarter is at Jalandhar. In detail the history of some of the problems which this Association is facing today has been discussed. This article is based upon material supplied by the Association, some of the printed cinema magazines/journals and personal interviews with the leading members of the Association. In the end various causes and circumstances which are creating great hardships and financial losses to the members of the Association are mentioned and suggested that the government of Punjab should adopt a more sympathetic attitude if it wants to prevent its complete extinction or migration to some other state.

*Lecturer in History, D.A.V. College, Jalandhar.

SANT PREM SINGH AND LUBANA COMMUNITY (1882-1950)

(SUMMARY)

*Jaswant Singh**

Sant Prem Singh was an all round developed personality who worked a lot for the uplift of the Lubana Community in the first half of the twentieth century. He was the most important leader of the Lubanas who led them very properly in socio-religious and political spheres. He was a great social reformer. He was greatly respected in the Sikhs. He remained very active in Chief Khalsa Diwan, Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee, Amritsar and in Shiromani Akali Dal throughout his life. Born in 1882 A.D. at Khori Dunna Singh, a village in Gujrat district, he went to Dera Murala Sahib situated in the Kharian tehsil of Gujrat district. The establishment belonged to the *Nirmala Samperdae*. Its *rahit maryada* was entirely according to Sikhism. Sant Prem Singh worked there with full devotion and dedication. So, he was nominated the head of that important establishment in 1908 by Sant Bishan Singh.

To sum up, we may say that Sant Prem Singh dominated the Lubana Community in the first half of the 20th century. By protecting and promoting the interests of the Lubana community, he did his utmost for the uplift of the Lubana community. After partition, the settlement of a major portion of the Lubana community at the same place was a great achievement of Sant Prem Singh. It provided unity and strength to the Lubana community.

*Lecturer, N.J.S.A. Govt. College, Kapurthala.

